FABRO

L'ALIENAZIONE DELL'OCCIDENTE

Osservazioni sul pensiero di E. Severino

QUADRIVIUM

Genova - 1981

CORNELIO FABRO

L'ALIENAZIONE DELL'OCCIDENTE

QUADRIVIUM

Genova - 1981

Indice

[Brescia] 23.1.70

Carissimo professore,

mi è molto spiaciuto non averLa potuto incontrare a Roma. Ho saputo che Lei non avrebbe partecipato alla riunione al palazzo del S. Uffizio, solo all'inizio della medesima; nel pomeriggio, poi, son dovuto subito ripartire per Milano.

Anche se i tre « Voti » inviatimi dal cardinale Seper non erano firmati, ho subito capito quale potesse convenire alla scrittura filosofica di un Fabro: ho letto il più approfondito e il più ampio dei tre « Voti » con estremo interesse e mi sono trovato di fronte alla comprensione più penetrante e più « concreta » del mio lavoro. Troppo stimolante, perché io non senta il bisogno di discuterla sul piano filosofico. Può quindi comprendere quanto Le sarei grato se Lei potesse dirmi che da quelle Sue pagine ha intenzione di trarre un articolo da pubblicare. Resto in attesa di una Sua gentile risposta.

Mi riprometto, la prima volta che verrò a Roma, di venirLa a salutare di persona e La prego gradire i saluti che la più sincera simpatia può dettare.

Mi creda Suo aff.mo

Emanuele Severino

N.B. - L'incalzare di impegni urgenti e alcuni gravi inconvenienti di salute hanno impedito l'auspicata pubblicazione dello scritto che ho preferito ora offrire nella sua integralità con qualche lieve ritocco.

Cornelio Fabro

Roma, 7.VII.1979.

EMANUELE SEVERINO

23-1-70

Carissimo Professore,

mi è molto dispiaciuto non averLa potuta incontrare a Roma. Ho saputo che Lei non avrebbe partecipato alla riunione al palazzo del S. Uffizio, solo all'inizio della mattinata; nel pomeriggio, poi, ho dovuto subito ripartire per Milano.

Anche se i tre "Voti" inviatimi dal Cardinal Seper non erano firmati, ho subito capito quale potesse corrispondere alla scrittura filosofica di un Fabro; ho letto il più approfondito e il più ampio dei tre "Voti" con estremo interesse e mi sono trovato di fronte alla comprensione più penetrante e più "concreta" del mio lavoro. Troppo stimolante, perché io non senta il bisogno di discuterla sul piano filosofico. Può quindi comprendere quanto Le sarei grato se Lei potesse dirmi che da quelle sue pagine ha intenzione di trarre un articolo da pubblicare. Resto in attesa di una sua gentile risposta.

Mi riprometto, la prima volta che verrò a Roma, di venirLa a salutare di persona e La prego gradire i saluti che la più sincera simpatia può dettare.

Mi creda suo dev.mo

Emanuele Severino

DAL NICHILISMO AL PROBLEMATICISMO TRASCENDENTALE

(La dissoluzione del dualismo)

Il pensiero italiano, nel contesto pluralistico delle filosofie contemporanee, sembra percorrere un proprio cammino nella fedeltà a quell'evento che ha caratterizzato, variamente, ma costantemente, il fondo della nostra cultura filosofica in questa prima metà del secolo ch'è stato il neo-idealismo specialmente nella forma dell'attualismo gentiliano. Infatti se l'influsso dell'opera del Croce ha dilagato soprattutto nell'ambito degli studi storici, estetici, letterari... la coscienza dei giovani più assillati dall'istanza teoretica si è rivolta a Gentile come a colui che portava il principio moderno dell'immanenza all'istanza radicale dell'atto come *proton-éscaton*. Se non che, mentre Gentile poteva celebrare nella perenne presenza dell'atto la verità dell'Assoluto onnicomprendente, la coerenza spingeva i suoi accorti discepoli, come Spirito e Calogero, a denunziare fino in fondo la sopravvivenza della contaminazione teologico-metafisica per portarsi su posizioni di rottura radicale, al di là e al di qua della filosofia, quali il « principio del dialogo » per Calogero e il « principio della scienza » per Spirito (1). Più drastico nella demitizzazione del dialogo teoretico, Spirito rimprovera al Calogero l'incoerenza di sottrarre al dialogo proprio il logo del dialogo stesso, la sua controvertibilità o problematicità, e d'inibire quindi l'unico dialogo che in questo caso interessa: cioè se e perché la regola del dialogo deve fare eccezione all'esigenza del fondamento, se e perché essa dev'essere accolta senza discussione come assoluta e incontrovertibile.

Come si fa a proclamare l'assoluta e incontrovertibile re-

---

(1) U. Spirito - G. Calogero, *Ideale del dialogo o ideale della scienza?* Roma 1966. L'ultimo Spirito ammetteva l'esistenza di Dio dichiarando insieme che non sapeva « chi è » (Cf. C. Fabro, *Ricordo di Ugo Spirito*, in « Humanitas » 3, 1979, p. 284).

gola del dialogo, come fondamento di ogni libertà e discussione, per quindi escluderla dalla discussione? considerarla presupposta ad ogni discussione come quell'unico logo ch'è sottratto al dialogo?

C'è in fondo a questo radicalismo di Spirito la coerenza più spietata e impietosa dell'esito ultimo del *cogito* come *volo* (Schelling, Schopenhauer, Heidegger) la quale invece cerca in Calogero l'ultima speranza di salvezza nel logo del dialogo che però non è più logo ma « volontà del dialogo », una volontà la quale, vista nel suo tessuto esistenziale, non offre per Spirito alcuna consistenza: non può convertirsi in alcun modo in comando etico e non può dar luogo ad alcun valore orientativo della nostra condotta. Si tratta che Calogero è tutto preso dal principio del dialogo in sè per sè, dalla norma astratta formale e nulla gl'importa dei soggetti dialoganti ossia di portarli o trovarli in quella « situazione di relazione » veramente e autenticamente umana che è il « colloquio » autentico di persona a persona.

Fare invece il cominciamento, per dirla con Hegel, col principio del dialogo il quale, unico, è sottratto alla regola del dialogo e posto nell'empireo della *Voraussetzungslosigkeit*, è colpire a morte — come mostra Spirito — il principio della libertà, è propagandare una nuova religione della intransigenza e dell'intolleranza, la «religione del Dialogo» per l'appunto, che ha il suo *Sollen* nella Volontà d'intendersi (in maiuscolo!) di cui Calogero sarebbe il sommo sacerdote. Spirito vede perciò nel principio calogeriano del dialogo un ritorno o ricupero sotterraneo della metafisica e dell'Assoluto soprastorico e quindi un salto dalla ragione nella fede: la Volontà d'intendere non è una teoria che possa raggiungersi con la riflessione, non è qualcosa che possa dimostrarsi: è una scelta messa fuori discussione, una illuminazione assoluta, che divide e dividerà sempre i santi dai dannati.

Lo strano è (ma poi è tanto strano?) che sia proprio Spirito a trovare Calogero irretito ancora nella metafisica e nella teologia con la postulazione del "soprastorico": ch'è il principio appunto del dialogo con cui si dovrebbe fare il decisivo *Anfang*. Per suo conto Spirito fa il punto di partenza da una considerazione storica, cioè dalla constatazione che gli uomini, di fatto, hanno trovato un modo d'intendersi al di là di ogni religione e di ogni filosofia; cioè che di fatto il mondo, ormai da tempo, va unificandosi da oriente a occidente, da nord a sud, e che la forza unificante non è data da un mito o da un'ideologia bensì dalla scienza e dalla tecnica che diventano effettivamente l'unica valida piattaforma di consistenza e di unificazione degli uomini. Questo, perché le « religioni e le filosofie dividono, la scienza

unisce »: vale a dire, mentre nella filosofia e nella religione l'accordo diventa impensabile, nella scienza un accordo sostanziale è la regola, tanto è vero che il mondo per mezzo suo già si sta unificando. Seguiamo dunque, invita Spirito, il modo di conoscere e di fare che è proprio del metodo scientifico, perché esso dà prova di condurre a quel consenso che altrimenti non si verifica: perché, anche nell'eventuale dissenso, la scienza per le sue ipotesi ed i suoi problemi, per i suoi dissensi e le sue controversie, non porta a fare guerre, a spargere sangue, ad uccidersi. Così alla demitizzazione della religione, deve (e di conseguenza) seguire la demitizzazione della filosofia per ricuperare quel sapere dei fenomeni ch'è il campo proprio della scienza e che propriamente può convenire all'uomo-fenomeno nella sua avventura storica.

Non sarebbe esatto vedere in quest'uscita senza possibilità di ritorno dell'uomo dalla filosofia, dall'illusione dell'assoluto filosofico, un semplice ritorno dall'ultimo al primo Spirito, dello Spirito ch'era fino a poco fa il teorico della "filosofia come amore" allo Spirito pragmatista dei primi anni; piuttosto si tratta dell'estrema coerenza e consapevolezza di tale amore che cerca appunto il continente in cui esso si eserciti senza possibilità di offesa e sopraffazione di nessuno, da parte di chicchessia. Agli antipodi di Heidegger, che vede nel predominio della scienza e della tecnica, il risultato inevitabile della perdita dell'essere e della libertà, lo sviluppo dello spirito umano deve riconoscere in esso l'ultimo ed unico continente in cui la libertà ottiene il diritto ed il rispetto che le conviene.

E' difficile, ci sembra, attaccare Spirito sul piano della coerenza ultima del principio d'immanenza: l'unico varco aperto era e rimane quello del "cominciamento" al quale lui stesso aveva invitato, ma senza esito, il suo partner ch'è rimasto inchiodato al palo del suo moralismo assoluto. Il vuoto che l'uomo assume in sè nel suo primo muoversi della riflessione è l'aspirazione di libertà senza limiti e, nella dimensione umana, è la volontà di essere nel mondo nell'unico modo umano incontrovertibile che possa porre l'uomo fuori di ogni mischia nell'unica pacifica e legittima competizione, quella della scienza nella quale, del resto, l'umanità contemporanea si è già messa e sta camminando con rapidi passi.

Come già dichiaravo nel 1965 (nel mio intervento al dibattito) (2), considero questa controversia sul "dialogo" come l'episodio più saliente della filosofia italiana post-bellica e questo soprattutto per la sua radicalità la quale scavalca, non solo il

---

(2) *Ideale del dialogo o ideale della scienza?* ed. cit. p. 324.

Gentile di *La mia religione* (1943), ma anche ogni scivolamento nel moralismo formale per chiudere, dopo due millenni e mezzo, la parentesi metafisica e restituire la coscienza umana all'essere del mondo ch'è fatto per lei e ricuperare in esso l'unica possibile autenticità dell'uomo.

Se non che Spirito, proprio in quei giorni (tra il 1964-65), veniva scavalcato in questa *reductio ad nihilum* o *destructio philosophiae* che dir si voglia, nientemeno che all'interno della Università Cattolica di Milano da E. Severino, con una radicalità la quale, anche nell'attuale panprassismo o frenesia distruttiva di ogni logo, sembra difficilmente superabile. E non a caso il Severino ha offerto alla stessa Rivista diretta da Spirito l'ultima esposizione della sua *fin de non recevoir* di ogni metafisica e religione che facciano capo ad un logo qualsiasi della tradizione d'Occidente, *in primis* del Cristianesimo storico. La polemica, piuttosto fiacca in verità, seguita al caso Severino, non ha fatto che mettere più in vista l'equivoco dell'indirizzo teoretico dominante nell'Ateneo cattolico, — quello di conciliare l'immanentismo postcartesiano con la trascendenza cristiana — e la coerenza ferrea del Severino. Ed è ciò che rende ancora più appassionante l'alternativa di Spirito.

Spirito e Severino stanno agli antipodi. Spirito, pensatore laico che rispetta la coscienza religiosa, indica nello sperimentare infinito della scienza il fondo del mistero religioso ed il campo dell'unica verità e salvezza possibile; Severino, allievo e docente dell'Università Cattolica, considera in blocco la scienza, la filosofia, il marxismo, tutto il Cristianesimo storico... nella medesima "area del nichilismo occidentale" ossia della perdita radicale della verità originaria ch'è l'Essere uno e immutabile: là l'esasperazione riflessiva della perdita del logo, qui l'esasperazione decisiva del ricupero del logo e del non-logo. Nell'infuriare della demitizzazione e nelle prospettive a getto continuo delle nuove « teologie della morte di Dio », che percorrono in tutti i sensi la cristianità post-conciliare, doveva venire dall'Università Cattolica, sorta per difendere il pensiero ed i fondamenti della ortodossia cristiana, l'affermazione radicale — ed a mio avviso non più superabile — del principio moderno della nientità formale del *cogito* e la demolizione — non più ricuperabile — della metafisica! Poiché lo stesso Spirito, postulando una verità identica per tutti e optando per la scienza come sfera del colloquio dei competenti, rimane pur sempre ancorato al "logo di un contenuto" — quello incontrovertibile della scienza, per l'appunto — mentre Severino, come vedremo, parte ovvero fa leva sulla negazione della *terra* (il mondo) ch'è il campo e l'oggetto proprio della scienza per riportarsi all'essere vuoto e postulare l'ap-

parire puro trascendentale come l'unico campo di presentarsi dell'ente ovvero come il suo orizzonte trascendentale.

Problematicismo trascendentale, che Spirito sembra abbia superato e abbandonato (o trasfigurato, se così piace) per chiedere asilo alla certezza della scienza. Il cammino del Severino si presenta più radicale, più sconcertante, più inatteso, ed a mio avviso esso è anche il più coerente nello andare a fondo del principio moderno ed insieme è il più paradossale come quello che all'origine nasce (e si professa) dentro l'istanza dell'Assoluto e del mistero cristiano della salvezza (3). Insofferenza e ribellioni alla tradizione dogmatica hanno costellato sempre il cammino della coscienza cristiana, anche in questa prima metà del secolo (modernismo) per esplodere in quest'epoca post-conciliare. Fermenti molteplici e di derivazione eterogenea ed opposta — quali il principio della soggettività della fede senz'autorità di Lutero, il *cogito* moderno portatore dell'identità di essere e pensiero, l'inarrestabile avanzare della prassi e della scienza sperimentale, il fascino invincibile esercitato sull'uomo dal divenire del *Wille zur Macht* di Nietzsche a confronto della verità dell'essere... — hanno generato una forma di noia della speculazione sull'Assoluto e prodotto un'estenuazione del logo puro portato da Eraclito e rivelato nel IV Vangelo. L'elemento apollineo ha dovuto cedere, inerme, di fronte allo scatenarsi irresistibile dell'elemento dionisiaco.

La vita non deve conoscere pause o spazi vuoti, riservati alla contemplazione della verità in sé e isolati nell'atmosfera rarefatta e intatta del suo apparire in stessa. E la stessa rivelazione cristiana deve calarsi nel divenire storico dell'uomo e, dimessi i panni curiali della maestà della tradizione, configurarsi nell'avventura temporale dell'uomo senza dogmi e definizioni che isolano la verità dalla vita. Ovvero la fede è quel che deve essere, soltanto quando s'identifica con l'esistenza e con l'articolarsi temporale della libertà.

Bisogna tagliare corto con le opposizioni e le distinzioni, che sdoppiano e frantumano il reale, come quelle di essenza ed essere, di forma e contenuto, di senso e ragione, di natura e grazia, di ragione e fede... Si chiami come si vuole questo processo — demitizzazione, secolarizzazione, dissacrazione che culmina nella sdivinizzazione (*Entgötterung*) della natura e della vita... — esso esprime soprattutto la passione dell'unità e dell'immediatezza della verità, indica la volontà risoluta di attenersi all'incontrovertibile, esprime la nostalgia infinita e ossessiva di superare la dualità — tensione di atto e contenuto, di materia e forma,

---

(3) Allora, oggi non più.

di essenza ed essere... da cui l'uomo si sente dovunque avvinghiato in un solo destino. Al di qua e al di là di ogni dualismo, dovunque, sia realistico come idealistico, l'intera tradizione filosofica, e con essa la teologia e l'insegnamento ufficiale della teologia — il Cristianesimo storico — si trova perciò fuori strada. Tutto quindi da rifare... cioè da riscoprire e da ripresentare. Ed il Severino si è messo all'opera con il proposito di andare fino in fondo: e bisogna convenire che l'ha fatto con tutto l'impegno.

Il cammino vuole essere quello speculativo autentico del "ritorno al fondamento" (il *Rückgang in den Grund* di Heidegger) e quindi controcorrente: non da Cartesio a Kant e ad Hegel e da Hegel a Heidegger... ma viceversa dai moderni ai Greci fino a Parmenide, come ha fatto Heidegger, non però al modo di Heidegger: il punto di volta è l'identità hegeliana di essere e nulla che fa dell'uomo il luogotenente del nulla (*Platzhalter des Nichts)* (4) fino a capovolgere il vecchio assioma *ex nihilo nihil fit* in *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Il punto di volta del Severino è diametralmente opposto, precisamente perché in questa appartenenza del nulla all'essere che considera soggiacente ad ogni dualismo, egli vede la causa e l'essenza del nichilismo ch'egli rimprovera alla cultura occidentale di ogni tendenza e colore.

Ma c'è di più. Egli non teme di mettere le mani sullo stesso Parmenide, di contestare la distinzione della *doxa* dalla *epistème* ossia di farsi reo di un "parricidio" ben più grave di quello di Platone che ha fatto irrompere all'interno dell'Uno-Essere, salvandole alla *alètheia,* le determinazioni che Parmenide aveva lasciato fuori come preda della *doxa* del nascere e del morire. Si tratta di salvare, senza più tradimenti, l'identità dell'essere come unico garante della verità e della libertà perché essa esprime l'identità speculativo-pratica di libertà e verità. E' un internarsi del pensiero nell'essere e dell'essere nel pensiero, come dell'Uno nel molteplice e del molteplice nell'Uno, non come processo di *divenire* nel senso di *passaggio* dal non essere e dal non avere ma di un "divenire" ch'è apparire e successione di apparire, di apparire e di scomparire come "occasioni" od eventi dell'essere. La categoria di causa è stata la rovina dell'Occidente poiché, mentre pretendeva di dimostrare l'esistenza di Dio, essa ha portato alla volontà di potenza ed alla produzione della bomba atomica.

---

(4) Cf. *Was ist Metaphysik?*, V. Aufl., Frankfurt a. M. 1949, p. 26. Heidegger precisa subito che l'identità non è però presa, come in Hegel, dall'indeterminatezza e immediatezza dell'essere e del non essere, ma dal fatto che "l'essere stesso" *(das Sein selbst)* è essenzialmente finito *(im Wesen endlich ist)*.

Qui si potrebbe evocare il principio hegeliano che « ... il pensiero, come concetto libero, è ora libero anche quanto al contenuto » (5): con la differenza però che, mentre Hegel arriva (perciò dice *auch* - « anche ») all'identità di forma e contenuto, e perciò alla libertà pura, grazie alla mediazione e quindi mediante l'intervento della negatività, per Severino l'identità — e con essa la verità e la libertà — o è data *subito* e *sempre* e *tutta* di botto o non è data mai, non è *possibile averla* mai, cioè come risultato.

Ed in questo Severino sta agli antipodi di Hegel, non meno che di S. Tommaso e dello stesso Parmenide come si dirà. Il suo *Ritornare a Parmenide* — ch'è forse lo scritto più stimolante della filosofia italiana contemporanea — è un *lucus* a *non lucendo*, una contraddizione col pensiero del Parmenide storico da capo a fondo: il Severino stesso lo dichiara, ma protesta ch'è l'unico modo per conciliare Parmenide e strapparlo alla minaccia della stretta mortale del nulla che si annida per la *alétheia* nella duplicità di *doxa-epistéme*. Gli è che Severino ha capovolto la logica tradizionale: l'essere non ha semplice funzione di copula (Aristotele) o forma (Platone), ma è il soggetto stesso — nel senso però del superamento della duplicità di soggetto-oggetto — come l'unico soggetto-oggetto della verità da cui escono ed in cui rientrano i fenomeni dell'apparire e dello scomparire. Si tratta ancora che la verità e la libertà non possono attendere per "divenire": il loro unico destino è di "essere" ossia di porsi anzi di pro-porsi. Di qui la condanna senza appello sia del Cristianesimo così come del comunismo, della scienza come della tecnica e dell'intera civiltà che ci ha portati all'imminenza del caos e della morte totale.

Non a caso perciò Severino, e proprio nello scritto al Convegno romano « *Sul Nome di Dio* », fece il suo incontro con la "Teologia della morte di Dio" ch'è il condimento di obbligo di tutti i simposi a cui nel post-concilio si abbandonano allegramente filosofi e teologi d'ogni tendenza. La realtà è che siffatto mostro di una « teologia senza Dio » e di uno sdoppiamento radicale della coscienza pro e contra Dio è il punto di arrivo della cosiddetta "Teologia dialettica" (6) ossia della considerazione di Dio attinta dall'opposizione e contraddizione, sempre posta e mai risolta o risolvibile, della coscienza protestante ai vari livelli (morale, religione...).

---

(5) « Das Denken, als der freie Begriff, ist nun auch dem *Inhalte* nach frei » *(Enc. der philos. Wiss.* § 468). Perciò Hegel subito precisa che quest'intelligenza, che si conosce come principio determinante del contenuto, è "volontà" *(Wille).*

(6) Cf. C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio,* Studium, Roma 1967, p. 383 ss.

E così con la Teologia della morte di Dio, e con la sorella gemella ch'è la "morale secolare", o morale della situazione, cala il sipario della tragedia dell'uomo, risucchiato ormai senza speranza di salvezza dall'errore e dal male, smarrito nella notte di Dio sul mondo. Non stupisce perciò, sotto questo aspetto almeno, che i baldanzosi seguaci della filosofia analitica denunzino come prive di senso tutte le cosiddette "filosofie pure" e soprattutto quelle della negatività pura quali l'idealismo metafisico ed i suoi cascami, soprattutto l'attualismo, l'esistenzialismo laico, il marxismo, la fenomenologia... — compresa quindi la nuova sacrilega e insana teologia del neomodernismo.

Non a caso allora un termine, all'apparenza giornalistico ma paradossale e assurdo, come quello di "Teologia della morte di Dio", può essere indicato come il paradigma di una teologia fallita e la conclusione tragica di una strada sbagliata: questa è la diagnosi anche di Severino e la sua condanna, come si è accennato e come meglio si dirà, non conosce mezzi termini. La responsabilità della fuga di Dio dall'uomo è la fuga dell'uomo da Dio a causa della « meta-fisica » e della teologia legata secondo Severino alla semantica metafisica a causa cioè della mediazione di un'affermazione di Dio affidata al "mondo" concepito come altro da Dio e rivale con lui nell'essere. Anche qui Severino può dirsi d'accordo con i fautori della filosofia analitica nell'iconoclasmo ad ogni metafisica, ma vi arriva per altro cammino o piuttosto vede il medesimo cammino in proiezione opposta ch'è di far scomparire il mondo per far posto al rivelarsi di Dio: ma questo fin quando egli è rimasto alla U. C., ·poi ha dovuto approdare all'ateismo come gli altri figli dell'immanenza.

L'itinerario del Severino è paradigmatico: senza scosse o colpi di folgore, senza crisi di conversione o preoccupazioni apologetiche di nessun genere, egli pensa solo a tirare dritto affondando la lama del principio dell'identità di pensare ed essere fino in fondo per ritrovare la "struttura originaria" (7).

---

(7) E' il titolo dell'opera principale (Brescia 1958. Sarà citato con la sigla: SO) alla quale il Severino si rifà con insistenza nei recenti scritti del ciclo parmenideo: *Ritornare a Parmenide*, RFNS 1964, pp.137-175 (RP); *Ritornare a Parmenide:* Poscritto RFNS 1965, pp. 559-619 (PS); *Il sentiero del giorno*, GCFI 1967, pp. 12-65 (SG); *La terra e l'essenza dell'uomo*, GCFI 1968, pp. 339-400 (TU); *Risposta ai critici*, RFNS 1968 pp. 349-376 (RC). Importante come risoluzione teoretica della SO è il gruppo di *Studi di filosofia della prassi* (Milano 1962 SP) e per la continuità della lezione heideggeriana, iniziata con la tesi di laurea: *Heidegger e la metafisica* (Brescia 1950, HM), lo studio: *La parola di Anassimandro*, RFNS 1963, pp. 147-166 (PA). Per la critica al Cristianesimo si rimanda soprattutto ai due fascicoli della dispensa universitaria: *Appunti di Filosofia Morale* dell'Anno Accademico 1967-68 (FM. I, II), che prepara la relazione al Convegno romano sul "Nome di Dio" del gennaio 1969: *Sul significato della Morte di Dio*, in "Atti..." a cura di E. Castelli, (Roma 1969, pp. 383-394 MD).

E' una scrittura, la sua, di supremo distacco da tutto e da tutti, che persegue fino in fondo la "coerenza dell'identità" a tutti i livelli della coscienza: quindi una filosofia della "presenza pura" si dovrebbe dire, senza dimensioni e tutta *aeterno modo*, senza escatologie di nessun genere che non sia il divenire stesso.

E' una filosofia che vuole vincere ma che avverte, qualche volta, la propria paradossalità e la difficoltà di poter convincere ossia di persuadere gli uomini a buttare a mare — credenti e miscredenti, realisti o idealisti... — tutto lo sciocchezzaio dei sistemi di filosofia e degli aggeggi della civiltà della tecnica che fanno l'orgoglio e il vuoto dell'uomo contemporaneo. Per me l'opera del Severino è una cosa molto seria e più che di critica, sull'uno o sull'altro punto, o (meno ancora!) di richiamo alla coerenza (su questo egli batte in anticipo tutti i suoi critici!), essa ha bisogno di comprensione e di collocazione. Per me (e per lo stesso Severino, del resto, se ho ben capito) essa si collega, tanto per il principio come per il metodo, sulla linea del maestro Gustavo Bontadini come la conclusione, inevitabile e inconfutabile (malgrado le reazioni ed impazienze dello stesso Bontadini), di quel cerchio intenzionale ch'è l'identità gentiliana di essere e pensiero come atto puro.

Nel fondo quest'ontologismo dell'apparire trascendentale s'illumina nella perdita radicale della metafisica (già indicata da Heidegger) nella convergenza, operata dal Severino, della distinzione scolastica di essenza e di esistenza e della distinzione moderna di apparenza e realtà, una distinzione — questa come quella — che sottende l'identità reale dei termini perché unico è il soggetto, l'uomo come universalità del divenire reale, come la processualità trascendentale che prende il posto di Dio stesso (8).

(8) Per mantenere a questo saggio la sua forma originale, non ho preso in considerazione gli scritti recenti del periodo veneziano di S. che segnano il « passaggio » all'ateismo radicale: ma il passaggio riguarda soltanto la semantica che dà ora la piena coerenza al processo teoretico nella sua *reductio ad fundamentum*. Ne farò un cenno, come spero, in una Postilla finale.

Capitolo I

URGENZA DELLA "DESTRUCTIO THEOLOGIAE UNIVERSAE"

Il proposito esplicito nella posizione del Severino è precisamente di operare il « ritorno a Parmenide » muovendo dal pensiero moderno, vale a dire approfondendo: *a*) anzitutto (aspetto negativo) la denunzia di « oblio dell'essere » (*Vergessenheit des Seins*) che Heidegger da più di mezzo secolo (a partire da *Sein und Zeit* del 1927) vien facendo al pensiero occidentale, compreso espressamente quello cristiano, e svolgendo — *b*) poi (aspetto positivo) la dialettica moderna dell'unità dell'essere e dell'apparire, del finito e dell'Infinito, delle parti e del Tutto..., secondo uno schema ferreo e preciso che segue soprattutto la linea di Spinoza, Hegel e Gentile. E' in funzione di questi due momenti del metodo, negativo e positivo, che il Severino delinea, *ormai da due decenni*, le sue posizioni radicali senza perplessità o pentimenti di nessun genere. Egli va subito al nocciolo dei problemi.

1. - *L'assurdo delle "prove" dell'esistenza di Dio.*

Severino considera infatti ogni tentativo di dimostrazione dell'Essere necessario come « l'effetto della dimenticanza del senso dell'Essere». E perché? Per la ragione che l'Essere che si affaccia al pensiero e nell'esperienza è lo stesso Essere necessario e l'Essere necessario, per il Severino, coincide con lo « Essere stesso » ch'è identificato con Dio: a differenza di Heidegger (1), per il quale l'Essere stesso non è Dio ma l'atto semplice dell'apparire, poiché Dio si rivela fuori della filosofia cioè nella sfera del Sacro. Ora, secondo il Severino, non si può distinguere per l'Essere (= Dio) il *per se notum quoad se* dal *per se notum quoad nos:* l'errore della metafisica è stato di cercare e di voler dimostrare ciò che stava dinanzi ossia « quanto le stava dinanzi agli occhi ». L'errore è di non aver visto che « ... l'incontraddittorietà dell'essere è il sapere originario, l'immediato che, come tale, non tollera nemmeno la possibilità, la supposizione della propria negazione, tale possibilità essendo già essa negazione di quella immediatezza e originarietà ». Questa pretesa di « dimostrare » l'esistenza di Dio è il segno della caduta dell'essere, è

(1) « Das Sein-das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund » (M. Heidegger, *Brief über Humanismus,* Bern 1947, p. 76). Ma i riferimenti a Dio, nei vari scritti di Heidegger, restano ambigui e segnati fin da giovane dall'idealismo di Schelling-Hegel (Cf.: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, p. 82).

« .... la grande barbarie del pensiero » (RP 150). Quindi si deve dire che Severino lascia da parte le prove tomistiche e ritorna al cosiddetto *argomento ontologico.* Il suo procedimento però è più radicale, non solo rispetto a quello di S. Anselmo, ma anche a quello dei moderni come Cartesio, Spinoza, Leibniz e dello stesso Hegel: infatti tutti costoro cercano di « provare » l'esistenza dell'Assoluto mediante un processo dialettico e quindi mediante un "passaggio" dal finito all'Infinito (sia pure interno al pensiero stesso). Nell'argomento ontologico l'esistenza non è assunta secondo quella valenza trascendentale, onde essa significa il puro non essere un nulla, ma è intesa *quel certo particolare modo* di esistere, che è l'esistenza *in rerum natura* (o come ente extramentale) e in modo ch'essa convenga in proprio conto all'Essere perfetto secondo la perfetta identità di essenza ed esistenza (PS 561-563).

Per il Severino invece non c'è distinzione fra l'ordine ideale e quello reale così che l'affermazione dell'Assoluto è assolutamente immediata e coincide con l'affermazione stessa dell'Essere e del primo principio. Dio, ch'è l'Essere stesso, è *principium et finis* del conoscere: « Per questo lato... il principio di non contraddizione è già lo stesso argomento ontologico: l'immutabilità o assoluta permanenza dell'intero — ossia l'intero in quanto assoluta permanenza —, è infatti lo stesso Essere assoluto; ovvero la posizione dell'immutabilità dell'intero, l'apertura della concreta immediatezza logica, è la stessa presenza dell'Essere assoluto » (SO 389) (2). Il testo può dare la chiave dell'orientamento di fondo del pensiero del Severino come il più radicale ritorno a Parmenide nella storia del pensiero, immerso però nell'attualismo moderno.

Vi si afferma infatti: *a*) che l'affermazione di presenza dell'Essere («l'essere è») esige e coincide con la sua non contraddizione («il non essere non è»), quindi *b*) che tale presenza dell'Essere esige la permanenza assoluta e l'immutabilità dell'intero (altrimenti l'essere non è), e così *c*) tale intero permanente è lo stesso Essere assoluto, in modo da poter (e dover) affermare *d*) che l'apertura (= presenza) della concreta immediatezza logica è (coincide con) la stessa presenza dell'Essere assoluto. E Severino conferma: « L'essere è immutabile: in certo senso si può dire che la metafisica ha qui il suo inizio e qui il suo

(2) Per il Severino allora la verità « Deus est », non può essere di evidenza intrinseca *(quoad se)* se non lo è anche e anzitutto di evidenza estrinseca *(quoad nos)*, per la ragione che non v'è un medio fra l'Essere e il suo « è » (PS 574). Di qui la critica e la ripulsa aperta delle cinque vie tomistiche (RP 15 s.; PS 569 ss., 174; e già — lo ricorda lo stesso Severino in PS 574 — in: SO, cap. V, § 5, p. 111, nota 14) che diventano il paradigma della metafisica razionalistica e della dimenticanza dell'essere.

concludersi » (SO 392). Vedremo nella parte analitica la coerenza di siffatte affermazioni.

Qui tocca insistere sul significato di quest'affermazione — ch'è la forma più radicale dell'argomento ontologico — e quindi la negazione ossia la sconfessione o denuncia di tutte le cosiddette « prove » dell'esistenza di Dio le quali per il Severino costituiscono lo *scandalo* supremo di tutta la filosofia. E perché? Perché con esse la filosofia — risponde Severino — « ... ha cominciato a cercare quanto (invece) le stava davanti agli occhi »; poiché — se con Parmenide, l'Essere è e non può non essere e se, come già sappiamo secondo Severino, l'Essere non può essere che Dio stesso (2a) — «domandarsi "se esista" l'Essere necessario significa affermare la contraddittorietà dell'essere, la sua identità col nulla »: la *dimostrazione* di un essere necessario va alla ricerca e presume di trovare un "medio" che connetta al positivo la negazione del negativo. Di qui la formula negativa del nuovo argomento ontologico: « L'essere non è non-essere » (e, appunto, non è nemmeno un non esistere): è questa la formula del principio di non-contraddizione ch'è *insieme* l'affermazione dell'Assoluto ossia dell'esistenza di Dio. L'argomentazione è puramente formale e tautologica: secondo il Severino nella proposizione indicata (« L'essere non è il non-essere », equivalente all'affermazione dell'esistenza di Dio) il predicato è « la negazione del negativo ("non non-essere"), e come tale conviene per sé, immediatamente, al soggetto (l'essere).

Affermare un medio tra il soggetto e il predicato, significa non vedere l'originalità di questa predicazione, significa problematizzare la stessa immediatezza della verità e quindi negarla. La dimostrazione dell'immediato non è solo una petizione di principio, ma è negazione dell'immediato, giacché, se si sente il bisogno di un medio, ciò vuol dire che il predicato è visto come qualcosa che, *come tale*, può convenire come può non convenire al soggetto; e, in questo caso, vuol dire che il negativo è visto come qualcosa che, in quanto tale, può identificarsi al positivo — (come, certamente, può non identificarsi: ma qui interessa rilevare la circostanza in cui è lasciata sussistere l'identità dell'essere e del nulla). Dimostrare che il positivo non sia negativo significa incominciare con l'identificazione del positivo e del negativo. Ma nella proposizione: "L'essere non è non-essere" non si nega che solo in certi casi il positivo non sia negativo: la negazione è trascendentale, riguarda cioè il positivo in quanto tale. In questa proposizione si esclude quindi, *insieme*, che l'essere non sia, che vi sia una situazione in relazione alla quale si possa

---

2a) Il Severino, dopo il passaggio a Venezia, ha abbandonato (e con coerenza) ogni riferimento del discorso filosofico a Dio.

dire che l'essere non è (e tale situazione è appunto il "tempo", in relazione a cui ci si illude di poter dire: "Quando l'essere non è"). In questa proposizione — che esprime la verità originaria dell'essere — si esclude quindi che esista un essere non necessario. Dimostrare che esiste un essere necessario vuol dire dimostrare che l'essere non è non-essere, e quindi vuol dire incominciare con l'identificazione dell'essere e del non-essere (RP 151) (3).

Si tratta pertanto di un'affermazione massiccia e inequivocabile dell'identità dell'essere e di Dio, ch'è il senso immediato del primo principio e quindi non conseguenza ma fondamento ed essenza dell'incontraddittorietà dell'Essere: « L'uomo è il luogo in cui Dio — cioè l'essere — si mostra » (SG § 16, p. 35). Quando Parmenide afferma che l'Essere è, quell'Essere (forse) è Dio, con la differenza — come diremo — che l'Essere del Severino, al seguito di Spinoza, Hegel e Heidegger, è unità di positivo e negativo.

2. - *Identità dell'Essere e di Dio* (denunzia della "invenzione platonica del mondo").

Al fondo della posizione di Severino sui rapporti fra l'uomo e Dio sta la critica al dualismo della metafisica occidentale di mondo e Dio, di finito e Infinito, di contingente e Assoluto... dove il primo termine (si badi bene!), *per garantire la distinzione*, implica in sé il «nulla»: di appartenere al nulla, di essere creato dal nulla, di poter ritornare al nulla. Così si nega l'inconciliabilità di essere e nulla ed è tolto il fondamento stesso del principio di non contraddizione. Mentre Parmenide lo aveva relegato come non-essere nella sfera della *doxa*, negando il mondo, Platone e Aristotele — e dopo essi tutta la filosofia occidentale, tanto realista come idealista — hanno

(3) Segue nel testo la critica alla (III.a) via tomistica che dimostra (dalla esistenza del contingente) l'esistenza del Necessario, nella quale Severino individua l'assurdo comune a *tutta* la metafisica venuta dopo Parmenide, cioè la ammissione della contingenza che implica la possibilità (per l'essere) di essere e di non essere. Questa caduta dell'essere nel non-essere è attribuita da Severino a Melisso. La perdita della verità dell'essere, come precisa il Severino ai suoi critici, è attestata inoltre « dalla tesi tomistica dell'identità di essenza e di esistenza in Dio » (PS 574, nota). Ma il plesso di essenza-esistenza e, la conseguente nozione di *contingenza* abbracciante tutto il creato come tale, anche i soggetti spirituali (« necessari per partecipazione », quindi liberi ed immortali secondo S. Tommaso), è proprio della scolastica decadente, trasmesso al razionalismo (Cartesio, Spinoza, Leibniz, Wolff...) e all'idealismo (Kant, Hegel, Schopenhauer...) fino ad Heidegger di cui S. è ora il comodo beneficiario. S., come Bontadini e gli Scolastici, non distingue la III dalla IV via tomistica e S. Tom. parla sempre di *esse* e non di « esistenza » (cf.: C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967, p. 146 ss.). Le critiche di Bontadini, riprese dal S., toccano gli Scolastici e Neoscolastici... non S. Tom.!

sostenuto che la negazione del mondo non è necessaria (PA 166): così, invece di fissare l'Essere e fondarsi sull'Essere, la filosofia si è assunta con Melisso, il compito assurdo di « salvare i fenomeni» «*sózein tà phainómena*» (4). Invece con l'istanza originaria dell'essere, nella misura in cui il principio della filosofia antichissima è *arché*, e cioè il grembo da cui nasce il mondo, *esso è il modo originario in cui la filosofia pensa Dio* (PA 152) nel Tutto e nell'interno della *physis*.

E' questo, continua a ripetere Severino, il punto critico dell'intera storia dell'Occidente. L'invenzione del "mondo" ha ridotto l'uomo, e per esso la verità, a *progetto di dominare il mondo* e questo nasce con la grande metafisica greca, non è la novità dell'età Rinascimentale. Le parole d'ordine diventano allora "produzione" e "distruzione". La logica della potenza, cioè la persuasione che esista un mondo su cui l'uomo si propone di esercitare la propria potenza, viene dai Greci (5). E così la storia della filosofia non è una galleria di opinioni, ma all'opposto essa è il solidissimo costituirsi della fondamentale alienazione dell'uomo (FM I, 41 s.) e l'efficienza di quest'alienazione è stata la ragion d'essere e la forza della metafisica.

Dopo invece, *col dualismo*, l'Essere si "aliena" (questo termine di origine hegeliano-marxista è proprio del Severino ed è assai efficace per rendere il suo pensiero) nel mondo in quanto «si sdoppia» (*sich entzweit*, direbbe Hegel) in Dio e mondo e con Platone Dio diventa un ente privilegiato: si comprende allora perché Dio per il Severino è inteso dalla metafisica come "condizione" del mondo ovvero come ciò che rende possibile il mondo, così come le forze, che portano l'uomo e la natura nel "mondo", sono le stesse che lo portano a "Dio" o lo distolgono da "Dio". L'introduzione dell'essere del mondo ha rotto per sempre l'equilibrio del pensiero e compromesso l'assolutez-

---

(4) L'espressione — è lo 'slogan' del Bontadini nella sua polemica contro la critica severiniana del divenire — si trova nel platonico Simplicio in un contesto del tutto diverso, anzi opposto, ossia essa indica il limite di verità delle diverse teorie sui movimenti dei corpi celesti (le più celebri erano allora quelle di Eudosso e Eudemo. - Cf. Simplicius, *De coelo*, II 12; Heiberg 488, 19 ss. - Vedi sullo sviluppo dell'intero problema fino a Copernico-Keplero-Galilei: J. Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene*, Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips, Berlin 1962, spec. pp. 140 ss., 222 ss.). - Aveva invece colto esattamente, come al solito, il nocciolo della controversia S. Tommaso: « Illorum (degli astronomi antichi) tamen suppositiones quas adinvenerunt, non est necessarium esse veras: licet enim, talibus suppositionibus factis, apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras; quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur » (*Comm. in libros De coelo et mundo*, lib. II, lect. 17, nr. 451; Torino 1952, p. 226 a).

(5) Ma perché non richiamare anche la Bibbia (*Gen.* 1, 28)?

za della verità dell'Essere: così il padrone (è la celebre dialettica presentata da Hegel nella *Fenomenologia* e assunta poi da Marx come paradigma dell'alienazione dell'uomo) (6) è inteso o come la condizione che rende possibile la vita del servo nel "mondo", o come ciò che impedisce questa vita. Così il diritto naturale o la morale naturale sono intesi come condizione o come impedimento delle leggi positive costruite dall'uomo per la sua vita nel "mondo", ecc. (SG 51). E' per questo che per Severino il *mondo* costituisce l'essenziale pazzia dell'Occidente, che ormai è divenuta la realtà più solida, visibile e indubitabile: il "mondo" inteso come il processo del comparire e dello scomparire degli enti (PS 592).

Cessa quindi ogni effettiva opposizione fra filosofia realista e idealista, ed il "prassismo" assoluto delle filosofie contemporanee è la conseguenza — anche se il cammino è stato assai lungo — di quella manifestazione o violazione iniziale dell'incontraddittorietà dell'essere che ha portato a quell'ontologia ossia a quel concetto dell'essere legato al nulla (comune a Melisso, Platone, Aristotele, Hegel fino a Marx e ad Heidegger) che consente anche di affermare che l'essere non è oggetto di contemplazione ma di una prassi infinita (RP 152).

Si tratta allora che la verità dell'Essere è solidale dell'*identità* dell'Uno e dei molti, la sua immutabilità è nell'identità delle parti col Tutto e con l'Intero: questo va inteso nel senso più forte e incontrovertibile. E il Severino si esprime su questo con la più esplicita chiarezza. In quanto ogni cosa del mondo — un albero, una casa, il cielo... — quando si presenta si deve dire che è e non può accadere che non sia, allora ogni essere prende volto divino, rivela Dio, è Dio stesso. L'espressione non è da prendere soltanto in senso metafisico o analogico, ma secondo la fermezza della forma categorica dello « è »: « In quanto questo albero, con questa sua forma e colori, è e non può accadere che non sia, già questo albero è *theion*, se *theos* è l'essere nella sua immutabile pienezza. L'essere, tutto l'essere, visto come ciò che è e non può non essere, è Dio. E quando l'essere parla di sé, dice appunto: *Ego sum qui sum* (*egò eimi o on*, *Ex*. 3, 14) (7); che è la più alta espressione speculativa contenuta nel testo

(6) « Der Herr bezieht sich *auf dem Knecht mittelbar durch das selbständige Sein*... Ebenso bezieht sich der Herr *mittelbar durch den Knecht auf das Ding* » = Il padrone si rapporta al servo mediante l'essere sussistente... Parimenti il padrone si rapporta alla cosa mediante il servo (*Phänomenologie des Geistes*, B IV: Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft; ed Jo. Hoffmeister, Leipzig 1937, p. 147). Il Severino tocca espressamente la dialettica hegeliano-marxista di servo-padrone in FM I, 5 ss.

(7) L'espressione assunta, com'è noto, da E. Gilson a fondamento della sua *métaphysique de l'Exode* (cf. *L'esprit de la philosophie chrétienne*), è stata ridimen-

sacro. A Dio non si arriva; non si giunge a guardarlo dopo un esilio o una cecità iniziale: appunto perché Dio è l'Essere, di cui il logo originario dice che è e non può non essere, ossia è « il contenuto della verità originaria, nella misura in cui questa si costituisce come affermazione che l'essere è » (RP 173).

Non si tratta quindi, in questo « passaggio » che procede dal presentarsi dell'essere all'affermazione dell'Assoluto, di una dimostrazione (S. Tommaso) o di una mediazione (Hegel), ma solo di riconoscere Dio nell'Essere: a questo modo (è la nuova forma data dal Severino all'argomento ontologico) Dio è il contenuto della verità originaria, in quanto essa è *logo* originario e d'altra parte l'intero dell'essere, in quanto immutabile, trascende la *manifestazione* originaria dell'essere, trascende l'*esserci*. Di Dio, per il Severino, non c'è dimostrazione; ma non nel senso che se ne dia immediata esperienza, ossia che Dio appartenga al contenuto originariamente manifesto, bensì nel senso che l'affermazione che "l'essere è" (equivalente a "Dio è") costituisce l'immediatezza e l'originarietà del logo. L'affermazione immediata (nel senso dell'immediatezza del logo) dice che l'essere esiste (= non è nulla) e non può esistere; ma l'essere di cui qui si parla (= l'essere che non può non esistere) è appunto Dio, giacché con questa parola s'intende l'intero del positivo, pensato nel suo esistere e nell'impossibilità della sua inesistenza, ossia s'intende l'essere che compare nell'affermazione: « L'essere è ». Non ha più senso la distinzione nell'ente di *sensus compositus* e *sensus divisus*, nè di atto e potenza, di possibilità e realtà, di essenza ed esistenza... — come diremo più avanti.

Allora "questo essere" — si badi bene! — ha due facce o momenti o significati: come parte e manifestazione è il diveniente e l'apparizione, ed è nel tempo...; come tutto è "l'essere in quanto essere" e non è nel tempo perché è l'intero dell'essere e quindi è immutabile e si libra sull'essere diveniente e lo trascende. Si deve ammettere di *ogni essere* (corsivo mio) in quanto essere, che non gli può accadere di non essere e che quindi è eterno, immutabile, necessario. Ossia, precisa Severino, si deve affermare ciò che dal punto di vista dell'aristotelismo tomistico

---

sionata dall'esegesi moderna al senso religioso-morale che sembra richiedere tutto il contesto biblico, quello della promessa di Dio «di essere in mezzo al suo popolo»: «L'être, dans la langue hébraïque, ne désigne pas une perfection conçue statiquement, mais un dynamisme. Dieu se désigne donc lui-même comme l'activité sécourable qui est là quand on l'invoque, qui est et qui sera avec Moïse et avec le peuple » (A.-M. Dubarle, *La signification du Nom de Jahweh*, Rev. des sc. philos. et théol., 1951, p. 13). Senso dinamico esistenziale quindi e non metafisico-statico, come sembra abbia inteso poi — sotto l'influsso di Filone — il neoplatonismo cristiano, lo Ps. Dionigi e con lui lo stesso S. Tommaso (ed ora lo riprende anche Severino!).

può sembrare un assurdo ossia *l'identità del trascendentale* ("l'essere in quanto essere") *e del trascendente* (l'Assoluto e l'Eterno, Dio), che l'intero del positivo (= dello "essere in quanto essere") è il trascendente (cioè Dio). Anche Hegel diceva che « il Vero è il Tutto » e perciò « risultato » (8). E' quella appunto che si può dire l'identità reale-formale di mondo e Dio, all'interno (e sul fondamento!) della distinzione dialettica di apparizione diveniente e di essere immutabile, e l'essere si riferisce ad ambedue. Nell'apparire l'essere è nel tempo (ossia c'è un tempo in cui non c'è); ma l'essere come tale non è nel tempo, sì che tutto l'essere che appare nel tempo se ne sta da sempre e per sempre in beata compagnia con tutto l'essere, al di fuori del tempo. E' in questo senso che Severino si rifà al principio di Anassimandro che « è resa giustizia (*diche*) all'essere che è vittima dell'ingiustizia del tempo (*adichia*)» e con ciò al senso originario della *arché*. E' questo principio secondo Severino che si approfondisce, in momenti distinti, ad opera di Eraclito e di Parmenide ossia che « il positivo esiste solo nell'opposizione »: è la verità più semplice e più profonda che insieme è stata costantemente ignorata dagli interpreti (PA 157) (9). L'essenza della filosofia è allora in quest'ambiguità: dell'*unità* degli opposti, nell'essere, e della *diversità* degli stessi, nel divenire — così che il principio è insieme il trascendentale e il trascendente, come si è detto, in quanto è identità del diverso e il grembo da cui scaturiscono le opposizioni del mondo le quali sono pertanto originariamente unificate nel divino (PA 161). E' così che Severino intende anche la creazione.

3. - *Inconcepibilità e assurdità della « creatio ex nihilo »*.

Bisogna pertanto proclamare, insiste il Severino come punto fermo e cardinale della sua concezione, l'equivoco della dottrina tradizionale della creazione: « L'interpretazione filosofico- teolo-

(8) «Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich *Resultat*, dass es erst aus *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist » (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; Sämtliche Werke, Bd. II, ed. Jo. Hoffmeister, Leipzig 1937, p. 21. Corsivo di Hegel).

(9) Il Severino radicalizza l'indirizzo dell'ultimo Heidegger: *Der Spruch des Anaximander*, in « Holzwege », Frankfurt a.M. 1950, p. 296 ss.; *Logos* (Heraklit, Fr. 50) e *Alétheia* (Heraklit, Fr. 16) in « Vorträge und Aufsätze », Pfullingen 1954, pp. 207 ss., 257 ss.; *Moira* (Parmenides, Fr. VIII, 34-41). Il ricorso a Parmenide appartiene al disvelamento dell'essere come manifestazione dell'essenza del pensiero (cf. M. Heidegger, *Was heisst denken?*, Tübingen 1954, spec. p. 102 ss., 125 ss. e spec. p. 138 ss., 170 ss.).

gica del significato sacrale della "creazione", sviluppata dall'intera cultura occidentale, si trova radicalmente immersa nella dimenticanza della verità dell'essere. Se la "creazione" viene interpretata in termini di essere e di non essere — se cioè viene interpretata come implicante la possibilità di non essere del mondo (onde di una certa dimensione dell'essere si dice che sarebbe potuta non essere o potrebbe non essere: *vertibilitas in nihilum*) — allora il concetto di creazione è l'esplicita negazione della verità dell'essere. Ma se la creazione viene interpretata come una determinazione che riguarda l'apparire e lo scomparire dell'essere, la creazione è allora «un'autentica *possibilità* della verità dell'essere» (PS 606). Questo, per la ragione fondamentale che all'essere appartiene il non-essere (del divenire) in quanto l'essere si attesta e si manifesta nella sua contrapposizione al non-essere, così come la *epistéme* si afferma nella contrapposizione alla *doxa*. Solo così si può dire che « l'essere è » mediante la mutua necessaria appartenenza costitutiva dei contrari: del non-essere al plesso significante dell'essere, del positivo al negativo... e viceversa. Di qui l'assurdità della creazione (biblica), ignorata del resto sia dal pensiero classico come dal pensiero moderno; giacché, leggiamo, l'apparire *non attesta* l'opposto di quanto è esigenza del logo. E, il testo continua: «Il logo esige l'immutabilità dell'essere — esige cioè che l'essere non sia nulla e quindi non esca e non ritorni nel nulla —, e l'apparire, nella sua verità, *non attesta* che l'essere esca e ritorni nel nulla. L'apparente contraddittorietà del divenire che appare resta tolta non già introducendo l'assurdo di un dio creatore, che identifichi l'essere al nulla (quasi che il non essere dell'essere non fosse più assurdo se non fosse causato da un dio) — (*in minuscolo nel testo*) —, ma liberandosi da quella definizione del divenire che appare, che è provocata dall'illegittimo intervento della *doxa* » (PS 580). La creazione cioè diventa un assurdo quand'è concepita come un "cominciamento" (dopo il nulla) ossia — per dirla con le più recenti espressioni del Severino — quando dice che « ... una regione dell'essere (*panta*, le cose create di *Giov.* 1, 3) sarebbe potuta essere niente e potrebbe diventare niente» (SG 30), come appunto insegna espressamente la dottrina cristiana della creazione libera.

E tutto questo è coerente senza dubbio; una volta condannato come spurio il concetto di "mondo" (creato) e proclamata la "struttura originaria" della verità come appartenenza scambievole di essere e apparire, non ha più senso parlare di creazione « necessaria (neoplatonismo), né libera (cristianesimo)». Perciò « ... il mondo non è creato da un Dio: il mondo è portato alla luce dall'uomo ad un certo momento della sua storia: è

l'uomo che inventa il mondo » (FM II, 158, Cf. anche: ibid. II, 58).

Il discorso di Severino sulla creazione, cioè sull'impossibilità della creazione *ex nihilo* nel senso tradizionale, presenta una elaborazione compatta e coerente con i concetti ora indicati: se l'Essere è necessariamente il tutto e l'intero in sé immobile (10), che abbraccia tutto l'apparire e si riflette eternamente in esso, la creazione biblica non ha senso. Infatti « l'uomo ha da sempre e per sempre dinanzi la verità dell'essere, intramontabile. In questo senso non è una creatura che, uscita dal nulla, si prepari, nel tempo, ad entrare nell'eternità (o a ritornare nel nulla): l'uomo è l'eterno apparire della verità dell'essere. Il tempo e la storia stanno all'interno di questo apparire e costituiscono il processo della rivelazione del tutto » (SG 21). L'errore della concezione della creazione cristiana è la separazione astratta tra le determinazioni e l'*einai* che tutto il pensiero occidentale ha ereditato da Parmenide nella forma platonica. Ma se si afferra la verità dell'essere, affermata da Parmenide, « allora di *ogni cosa* si deve dire che, proprio perché non è niente, non può diventare un niente (e non può essere stata un niente) e *quindi è e domina eterna. Tutto è eterno. Eppure* l'essere appare — e in modo altrettanto incontroversibile — come diveniente. Tutto è immutabile; eppure il divenire appare» (PS, 575). E il Severino è deciso (e lo dice!) di andare fino in fondo. « Giacché, continua, una volta che si tiene ferma l'impossibilità che l'essere non sia, non si può tornare indietro ed affermare che il non essere dell'essere non è più contraddittorio qualora sia inteso come quell'annullamento, che è "opera della Potenza e dell'Energia dell'Essere": se l'impercorribile assurdo è che l'essere si annulli, questo dio creatore immaginato dalla ragione alienata è il creatore dell'assurdo » (PS 576, nota 15). Per Severino questa negazione, la negazione di un dio creatore (e Severino per questo lo scrive in minuscolo!) è solidale del superamento del dualismo rovinoso di essere e non essere, di *alétheia* e *doxa* e del concetto (e del rapporto) stravolto di essere e divenire: «L'apparente contraddittorietà del divenire che appare resta tolta non già introducendo l'assurdo di un dio creatore, che identifichi l'essere al nulla (quasi che il non essere dell'essere non fosse più l'assurdo se fosse causato da un dio), ma liberandosi da quella definizione del divenire che appare, che è provocata dal-

(10) Anche questo principio hegeliano che «il vero è il Tutto» e che pertanto il divenire, il particolare... è «fuori» dell'essere, è non-essere..., è un cascame idealistico che il S. ha derivato dal suo maestro Bontadini come si dirà più avanti.

l'illegittimo intervento della *doxa* — dove tale definizione è appunto quella *x* che provoca l'apparente opposizione tra *p*, cioè l'immutabilità dell'essere, e *q*, cioè la presenza del divenire: i due momenti apparentemente opposti della verità » (PS 580 s.).

L'alienazione metafisica soggiacente alla dottrina della creazione come *poiesis* è perciò la conseguenza dell'oblio dell'essere (iniziato con Platone) ossia di ciò che dopo Nietzsche e Heidegger è detto « nichilismo ». « L'alienazione metafisica intende la volontà come la forza suprema che fa uscire gli enti dal nulla e li fa ritornare nel nulla: si tratti della volontà di "Dio" o della volontà dell' "Uomo". Nella civiltà occidentale, dominata dalla metafisica, l'uomo vuole ormai soltanto a questo modo, e si pone come il vero creatore e distruttore dell'essere. *Il pensiero che si libera da questa dominazione sa invece che la volontà conduce l'essere nell'apparire* » (TU 351) (11).

Il principio di Parmenide esige che l'essere e l'apparire, che l'essere e il divenire, si appartengono necessariamente e allora si deve dire che la totalità dell'essere è immutabile, che tutto è eterno e che l'evento trascendentale è eterno (cf. PS 584, 591): così la salvezza è il compimento della rivelazione dell'essere concessa all'eterno apparire della verità dell'essere (TU 371). L'apparire del mondo perciò non suppone o presuppone un nulla da cui il mondo è uscito e nel quale potrebbe finire, ma è sempre — e altro non può essere secondo il principio di Parmenide — che apparire dell'essere così come l'essere è l'essere dell'apparire. Infatti « non appare che l'essere esca e ritorni nel nulla, bensì l'essere appare e scompare. Questo apparire e scomparire devono essere *interpretati* come l'essere e il non essere delle cose, solo qualora si affermi che la totalità dell'essere coincide con l'essere che appare. Allora, l'entrare e l'uscire dall'apparire significano certamente diventare essere e diventare nulla. Ma anche in questo caso l'annullamento dell'essere è *interpretato*, non constatato. La verità dell'essere, poi, distrugge il fondamento di questa interpretazione, poiché tutto l'essere, anche quello che più non appare e si è lasciato incalzare da eventi e tempi e storie, anche quel pezzo di carta e quella fiamma che per prima lo bruciava, anche quella fiamma che si levava per ultima,

(11) Già per Fichte la differenza fra dogmatismo e idealismo era che il primo è prigioniero della necessità e resta chiuso nell'essere *(Sein)*, mentre il secondo procede dalla libertà *Freiheit)* ossia dalla libera coscienza *(freies Bewusstsein)* contro ogni necessità causale ch'è propria del mondo dei fenomeni (cf. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, § 10; Medicus III, 94). A Fichte il Severino ha dedicato un attento (e discusso) studio di ermeneutica filosofica (*Per un rinnovamento della interpretazione della filosofia fichtiana*, Brescia 1960).

tutto l'essere è, e se ne sta presso di sé immutabilmente e quindi si distende oltre ciò che di sé scopre nell'apparire, come il mare, che solo alle rive scopre e ricopre i lembi del suo fondo. Il divenire che appare non è la nascita e la morte dell'essere, ma il suo comparire e scomparire. Il divenire è cioè il processo della rivelazione dell'immutabile » (PS 582). Vano è perciò lo sforzo della filosofia e della teologia dell'Occidente d'introdurre nel mondo il concetto di « produzione » dell'essere e di alienare con la creazione l'essere nel tempo. In realtà « *l'essere è eterno* »: la Giustizia dell'essere non gli consente di nascere e morire; nemmeno quando l'Occidente si propone il dominio della creazione e dell'annullamento dell'essere. La *poiesis* non riesce a compiere ciò ch'è impossibile che si compia; l'Occidente non riesce a creare e ad annullare ciò che non può essere creato ed annullato. *Ogni* divenire è un comparire o uno scomparire dell'essere, e quindi *ogni* azione è sempre un disvelare (o un lasciare che si disveli) l'essere che era nascosto, o è un condurlo fuori nell'apparire, nel nascondimento (o un lasciar che si sottragga all'apparire). Ma quando si agisce con la convinzione di produrre e distruggere l'essere (di trarlo dal nulla e rimandarlo nel nulla), allora resta svelato qualcosa di *diverso* da ciò che si svelerebbe allorché si agisce sapendo che ogni agire e ogni fare è un disvelamento dell'essere eterno. Questo diverso viene portato alla luce dall'alienazione: quindi è l'essere che non sarebbe dovuto apparire » (SG 41). La metafisica occidentale è nata dal consentimento al non essere dell'ente: si può dire allora che « fin qui, la filosofia non è un'attività, ma il tramonto delle attività che avvolgono la terra nella solitudine. Solo con questo tramonto si può cominciare a dar nome all'innominata verità dell'essere. Così comincia quell'*agire* del filosofare, in cui consiste la testimonianza della verità dell'essere » (TU 358).

Perciò se si vuol salvare la verità dell'essere, cioè soddisfare la « Giustizia » (*diche)* che l'essere sia, si deve, mantenere che l'essere è sempre tutto intero e immutabile com'è stato scoperto da Parmenide: « Percio né nascer né perire gli ha permesso la Giustizia disciogliendo i legami, ma lo tien fermo » (12). E' la verità più semplice e più profonda, commenta Severino, e nel modo più semplice e più profondo Parmenide la scopre. Questa semplicità, ch'è insieme radicalità ultima del pensiero parmenideo, è stata costantemente ignorata dagli interpreti: eppure è proprio questa radicale semplicità dell'essere a spingere il pensiero dell'uomo al viaggio più straordinario,

(12) Fr. VIII, XX. 13-15; H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, VI Aufl. von W. Kranz, Berlin 1951, Bd. I, p. 236.

più vertiginoso, più luminoso, al viaggio che conduce l'uomo al cospetto dell'Essere immutabile e ricolmo. La semplicità dell'essere esige la sua immutabilità ed il puro e semplice rilevamento dell'impossibilità che l'essere non sia è il fondamento dell'esclusione della nascita dell'essere (PA 158) (13). La creazione allora sarebbe un dare valore e consistenza al nulla, al non-essere dell'essere, e perciò un togliere *eo ipso* l'essere e la verità dell'essere.

Cerchiamo di approfondire un po'. Si può dire infatti che mentre in passato il riferirsi della coscienza all'essere era come il disperdersi nell'indeterminato molteplice e vario (la sfera dello *ens* della Scolastica, del *Sein* hegeliano che diventa *Da-sein* in Heidegger...), ora l'essere del Severino raccoglie oggettivamente tutti gli enti e soggettivamente tutte le coscienze ossia la totalità degli uomini trascorrenti nella storia e in questa coscienza universale ogni uomo si sente eterno. Infatti poiché l'eternità dell'apparire attuale appartiene alla verità dell'essere, *l'uomo è l'eterna coscienza della propria eternità* (corsivo mio!) in quanto l'uomo nell'apparire della verità dell'essere avverte la propria eternità (TU 359). Tocca all'uomo isolarsi dalla terra come "mondo" ossia come l'altro per tenersi ben stretto all'essere e conservare la verità dell'essere ed in questo, precisa Severino, si rivela l'essenza umana. Come? In questo, che l'essere è eterno come Severino ha detto con Parmenide. E, come anche Severino ha detto, l'*essere appare eternamente in questo attuale apparire* — che non è "mio" *ma sono io stesso* (corsivo mio!). Da sempre e per sempre l'uomo è la rivelazione dell'essere, satellite che accompagna in eterno la costellazione dell'essere (TU 360).

E' stata allora la metafisica, col suo dualismo e con il conseguente isolamento della "terra" dall'essere (14), a produrre la separazione dell'uomo dall'essere ch'è l'alienazione suprema: l'alienazione, per cui l'uomo diventa un mortale, sta così alla radice della metafisica la quale diventa la traccia scoperta della caduta dell'uomo (TU 365 s.). Siamo al punto cruciale, sul quale torneremo in sede di giudizio critico: qui basti l'osservare che il Severino neppure solleva il problema della distinzione di anima e corpo e dell'*immortalità* dell'anima individuale.

---

(13) A questo riguardo Severino vede una convergenza e mutua integrazione nelle posizioni di Anassimandro, Eraclito e Parmenide (PA 161, 166).

(14) A quest'isolamento della terra dall'essere ossia al nichilismo metafisico Severino attribuisce, seguendo Heidegger, la sopraffazione che stanno operando nel mondo contemporaneo la scienza e la tecnica (TU 379 ss.).

4. - *L'essere nell'uomo e l'uomo nell'essere: libertà e immortalità.*

All'interno di questa concezione dell'essere, della creazione e dell'« io come sfondo », prende rilievo la dialettica della libertà. Negli *Studi di filosofia della prassi* (1962), nella seconda parte, che porta il titolo: « Per la costruzione del concetto di libertà » (FP 133 ss.), Severino affronta il grave problema con notevole impegno. Prendendo l'avvio dalla terza antinomia della Critica Kantiana, il Severino rileva con ragione l'equivoco di tutta la filosofia moderna (e in fondo dello stesso Kant) di confondere la libertà come « spontaneità » ossia come la capacità di « fare un nuovo cominciamento » e il « libero arbitrio » ossia la capacità di scelta: comunque, dal punto di vista della struttura originaria del sapere, si deve dire che l'esistenza della libertà è un problema che non potrà essere risolto con una presentazione del *fatto* della libertà: ossia la libertà non può mai essere presentata come un fatto di esperienza, ma dev'essere fondata con una *deduzione* dell'esistenza o dell'inesistenza del contenuto dell'idea di libertà. E' la sua tesi ossia che la libertà come *liberum arbitrium* o come "libera scelta" è un'affermazione *metafisica* e questo contrasta con le filosofie contemporanee, come p. es. l'esistenzialismo, il neoilluminismo, il neoprassismo, il neostoricismo (il marxismo e l'esistenzialismo negativo, aggiungiamo noi) che pretendono essere e si chiamano "filosofie della libertà", ma che tali non sono (FP 145 s.).

Dove però il Severino stesso cade da questa legittima e valida esigenza di una fondazione metafisica della libertà è nell'affermazione ovvero accettazione da una parte della « libertà come liberazione » ossia del *liberum arbitrium* nel senso di «qualcosa che potrebbe non realizzarsi», e dall'altra parte della concessione fenomenologica di una certa qual « esperienza della libertà » e la conseguente ammissione o affermazione che la « contingenza come possibilità è condizione della possibilità della libertà » (FP 163). Ma, a questo modo, non si ricade (sia pur indirettamente) nella deprecata posizione esistenzialistica la quale, adottando il metodo fenomenologico, ha fatto della libertà la categoria originaria (FP 146)?

D'altra parte per Severino, e giustamente, la libertà s'intromette nella dialettica fra l'essere e l'apparire sul fondamento o « fondo » dell'io. L'essere appare sullo « sfondo » delle determinazioni. Le determinazioni, di cui non si sa ancora se appartengono o no allo sfondo [nel PS sono dette « varianti »] danno luogo al problema della libertà. [illegible]essere? Questa do-

[C'è libertà nell'essere?]

manda significa: le varianti seguono un destino necessario, nel processo del loro apparire, e scompaiono, ma sarebbero potute non scomparire? (è l' "eterno ritorno" non nel senso di Nietzsche, dal nulla al nulla, ma nel senso della possibilità che l'eterno ritorni ad apparire come già è apparso). Risulta pertanto che la libertà può essere pensata come una forma di contingenza e la contingenza come una modalità dell'apparire in cui s'intrecciano l'io, il Sacro e la libertà, la creazione e la contingenza. Se al linguaggio del Sacro si fa parlare la lingua del Giorno, allora il *ghignesthai*, contenuto nel *panta di' autòn eghéneto*, (*Io*. 1, 3) significa l'apparire di tutte le cose che appaiono: non già il loro diventar essere, dal niente che erano o che sarebbero state, ma il mantenersi e il tirarsi fuori dal loro nascondimento. L'apparire attuale dell'essere è teofania; e la parola « creazione », pronunciata nella lingua del Giorno, significa teofania. E' a questo punto che il Sacro diventa per la verità un problema: il problema della libertà nell'apparire dell'essere. L'essere è « Signore » del suo apparire, oppure tutto ciò che appare è necessario che appaia? Lo sfondo è necessario che appaia, e l'«io» è appunto questo luogo eterno in cui nascono i mondi come la «creazione» e così anche la «libertà», nel linguaggio della metafisica, diventa un assurdo: l'assurdo di un certo essere — la decisione (ossia l'atto della volontà, il determinarsi in un certo modo da parte della volontà) — che sarebbe potuto essere niente. Incomincia a diventare un problema, quando invece vien pensata come la possibilità, che l'essere che appare avrebbe avuto di non apparire. Solo all'interno di questo problema prende consistenza il problema della libertà dell'uomo. La vita che vivo l'ho vissuta da sempre e la vivrò per sempre, e da sempre e per sempre vivo le vite che avrei potuto vivere: se esistono vite che avrei potuto vivere, queste le vivo in eterno, perché non possono essere rimaste un niente. La possibilità non è nell'essere, giacché un essere possibile è un essere che in qualche modo è niente (ossia è niente la « realtà » di ciò che è soltanto come possibile).

Così la libertà è rimandata di possibilità in possibilità fino alla comprensione di tutto l'essere e all'immergersi nella totalità della vita. Infatti, spiega il Severino che potrebbe qui richiamarsi a Schelling (15), se vivo eternamente tutte le vite che avrei potuto vivere — se ho già da sempre deciso tutto ciò che avrei potuto decidere —, nell'apparire entra peraltro solamente

---

(15) Cf. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, S.W., I. Abt., Bd. VII, Stuttgart u. Augsburg 1860, p. 333 ss.

questa vita che vivo. Ma entra soltanto questa perché tutte le altre restano nascoste, o perché non esiste alcun'altra vita? O anche: esistono altre mie vite, oltre questa che appare? E se esistono, sarebbero potute apparire invece di questa che appare? In tale possibilità risiede il fondamento della libertà dell'uomo che dunque può essere pensato libero, solo se è pensato come l'eterno vivere tutte le vite che potrebbe vivere (SG 33 s.).

La fondazione della libertà si sprofonda così nella dottrina dell'eternità e compiutezza dell'essere e della necessità del rapporto attuale di essere e apparire: essa è un volere lasciar apparire l'essere nella terra e la terra nell'essere nell'ambito dell'orizzonte, come dice Severino richiamandosi ad Heidegger. In principio, la verità ha voluto *la terra,* e questa volontà circonda e sorregge ogni volere mortale... La sollecitudine per la terra, in cui consiste la non-verità si fonda innanzitutto sull'accettazione della terra, compiuta dalla verità dell'essere. Noi possiamo volere qualcosa — la casa, il cibo, l'amore... — solo in quanto vogliamo anzitutto l'*orizzonte,* all'interno del quale possono comparire le singole cose che vogliamo. L'accadimento della terra è l'orizzonte originariamente voluto, in cui è voluta ogni cosa che vogliamo. Ma questa volontà originaria non sarebbe possibile, se l'*eterno* apparire della verità non avesse accettato dall'essere "l'offerta della terra". Questo accoglimento della terra, compiuto dalla verità dell'essere, è la stessa volontà originaria, che agisce nella sollecitudine provata per la terra dalla non verità. Ma nella non verità l'accoglimento della terra si unisce alla convinzione che la terra sia il tutto con cui noi abbiamo sicuramente a che fare. In tale convinzione, l'essere che accade viene *isolato* dalla verità dell'essere (TU 346). Ma allora l'errore è inevitabile, anzi indispensabile: esso è la convinzione isolante che può appartenere, *come tolto,* allo sfondo; sì, che *come posto,* come ciò di cui si è convinti, non può accadere con l'accadimento dell'offerta.

Volere la verità è il « sentiero del Giorno », volere l'errore è il « sentiero della Notte » (TU 374). Ma di fronte alla possibilità dell'errore, lo spinozismo attualista (se così si può dire) di Severino si ritrae incerto e non riesce che a porre delle interrogazioni: leggiamo che la libertà dell'errore nell'apparire — il suo sottrarsi alla dominazione della verità — resta tuttora un enigma. E si chiede: di questa libertà è responsabile lo stesso apparire della verità dell'essere, oppure la ribellione alla verità appartiene al destino dell'apparire? L'errore può essere liberamente voluto dall'apparire, o la sopportazione dell'errore — e quindi l'esistenza della non verità — è stabilita dalla necessità dell'essere? (TU 348).

Si può dire allora che la libertà nella concezione attualistica del Severino rientra nella necessità dell'essere e che la dottrina della libertà è nel suo pensiero la *altera facies* dell'intreccio eterno e necessario del plesso di essere-apparire. Per lui è stata l'alienazione metafisica dell'Occidente che ha inteso la volontà come la forza suprema che fa uscire gli enti dal nulla e li fa ritornare nel nulla: sia che si tratti della volontà di « Dio » o della volontà dell'« Uomo » (16). Il Severino elimina, come il pensiero moderno, il rapporto di causa ed effetto ch'è riservato alla successione degli eventi del mondo fisico. Che esista un legame *necessario* (corsivo del Severino) tra il volere e l'accadimento del voluto è un problema che ancora non trova risposta, che resta un « enigma ». La formulazione metafisica del rapporto di causa ed effetto è un'espressione del nichilismo (TU 351) e distrugge l'essenza stessa della libertà. Il Severino perciò, e logicamente, non distingue più, non solo tra intelletto e volontà, ma neppure tra volontà e libertà: *la volontà è un invito rivolto all'essere e l'essenza della volontà è la certezza* (corsivo mio!). Poiché l'apparire (come orizzonte totale) è la stessa certezza trascendentale, l'apparire è la costituzione trascendentale della libertà... Voler accendere p.es. un lume è lo *stesso* pensare (corsivo di Severino) poiché è la pura certezza o coscienza dell'autocoscienza (TU 352 s.).

In conclusione per Severino (è lui stesso che riassume la sua posizione sull'essenza della libertà) la libertà è ancora un problema, una possibilità. Ma se gli elementi, secondo cui si struttura questa possibilità, sono pensati alla maniera della metafisica, allora la libertà non è un problema, ma un assurdo. Per il pensiero che si libera dall'alienazione metafisica, tutto l'essere è eterno, e il divenire è il processo del comparire e dello sparire dell'eterno. La « contingenza » — su cui è costruita nel secondo studio la possibilità della libertà —, non è allora una figura dell'essere in quanto essere, bensì del suo apparire (ossia dell'essere in quanto apparire): non può significare che qualcosa sarebbe potuto non essere, bensì che sarebbe potuto non apparire (SG XV). Tutte le vite che potrei vivere, le vivo eternamente: tutto ciò che potrei e avrei potuto decidere, l'ho già eternamente deciso. Ma qual è il senso della vicenda dell'appa-

---

(16) E' questa in ultima istanza l'essenza del « nichilismo » metafisico dell'Occidente. La civiltà che oggi guida i popoli sulla terra si fonda su quello stesso errore che li ha condotti alla caduta nella non-verità (TU 363): l'interpretazione del *divenire* come «produzione» invece dell'alternarsi di apparire-scomparire (dell'essere).

rire di ciò che io eternamente sono? In questa domanda è racchiusa l'essenza del problema della libertà (17).

Se l'uomo pertanto ha da sempre e per sempre dinanzi la verità dell'essere (SG 21), ossia la pienezza dell'essere come un tutto eterno immutabile, come l'uomo accoglie *ab aeterno* l'essere così l'essere custodisce *in eterno* l'uomo. L'ultimo Severino è quanto mai esplicito su questo punto che ha toccato in passato i suoi vertici nel *Nous* aristotelico - neoplatonico, nell'Intelletto separato degli Averroisti e nello *Ich denke - Begriff - Geist* dell'idealismo trascendentale.

Ma i guai ed il fallimento di tutte queste soluzioni dipendono secondo il Severino dal loro dualismo (di materia e spirito, di essere e non essere, di teoria e prassi, di senso e intelletto, ecc.): la paziente cura del filosofo per la verità dell'essere non è un « atto di pensiero », o una serie di tali atti, che si aggiungano ad altri e da altri siano poi sostituiti, ma è lo stesso atto eterno in cui consiste l'essenza dell'uomo, come eterno apparire della verità dell'essere (TU 357).

Si tratta allora di afferrare bene, una volta per sempre, che la salvezza è il compimento della rivelazione dell'essere, concessa all'eterno apparire della verità dell'essere (che si compie nell'uomo). E questo avviene — e altrove non può avvenire dopo l'affermata appartenenza essenziale di verità- opinione, di coscienza-essere... — nell'accadere che si offre all'uomo soltanto. L'accadimento è unico. Se oltre alla terra accadesse altro — il cielo, l'aldilà —, i due costituirebbero il contenuto dell'accadimento. Nell'accadimento della terra accade dunque l'accadimento: e la salvezza è nell'accadimento (TU 371). *Di qui il nonsenso dell'immortalità personale.*

E' questo — è il punto di volta nella concezione del Severino come sintesi del principio moderno d'immanenza col rigido parmenidismo — il senso proprio e ultimo dell'essenza dell'uomo: il passo fondamentale dell'antropologia filosofica consiste nel porre e concepire l'essenza dell'uomo come l'apparire dell'essere (18). Quindi, si domanda Severino, ciò che nel linguaggio comune diciamo « realtà umana » — questo insieme di determinazioni fisiche e psichiche, questo fascio di sensazioni, di sentimenti, di volizioni, di pensieri... — appartiene allo sfondo dell'apparire od a quella possibile dimensione dell'essere, che ap-

---

(17) *Studi di filosofia della prassi,* II ed. Milano 1967 (Prefazione alla ristampa, non numerata).

(18) In questo senso Severino può dire: « Da sempre e per sempre l'uomo è la rivelazione dell'essere, satellite che accompagna in eterno la costellazione dell'essere » (TU 360).

pare, ma sarebbe potuta e potrebbe non apparire più? Ed ecco la prospettiva finale, ancora in forma interrogativa: e non si dovrebbe dire che la « creazione » è innanzitutto l'*emergenza dell'autocoscienza* (corsivo mio!) dello sfondo ossia l'*acquistar coscienza di sé da parte dell'uomo eterno* (ancora corsivo mio!) — e l'acquistar coscienza di sé come legato ad una certa situazione empirica: corporeità, sensibilità —: quella coscienza di sé (19) che gli dovrebbe mancare, secondo il Severino, se [l'uomo] fosse stato un eterno affisarsi all'essere, e quindi un eterno guardarsi? E la sua posizione non ammette oscillazioni, poiché (a suo avviso) in verità la storia del pensiero è una formazione interna al pensiero attuale che, dal punto di vista della struttura originaria della verità, non solo è l'unico pensiero della verità, ma è anche l'unico pensiero. Perciò in questo contesto, della struttura originaria della verità, non ha senso né fondamento il riferirsi (o presupporre) ad una "pluralità di coscienze" ch'è un mero presupposto naturalistico. Ma chi non accetta nè può accettare siffatto presupposto naturalistico, non ha motivo di scandalizzarsi degli eventuali paventati inconvenienti che possono sorgere dalla negazione di quella pluralità (PS 606 e 607, nota 30). Si tratta quindi di essere coerenti fino in fondo col principio dell'essere: « La tesi che noi sosteniamo è [che] *tutto è eterno* (corsivo mio!), e quindi è eterno anche questa attuale presenza dell'essere, ma dobbiamo anche dire che non mostra nemmeno di divenire... E quindi, se ci spogliamo di tutte le accezioni psicologistico-antropologiche del pensare, e se ci rendiamo conto che *l'uomo è l'apparire* (corsivo mio) allora l'uomo... è come questo specchio eterno, questo sguardo eterno. Non è dunque una creatura che incomincia la sua vita sulla terra e la finisce con la morte » (FM II, 147).

A questo modo il problema dell'immortalità è assorbito ovvero, se così piace, "trasferito" nell'immutabilità e pienezza sempre presente dell'essere nell'ente ossia in quella che Severino ora chiama, riprendendo la formula di Hegel (20), l'identità di co-

---

(19) La semplice "coscienza" *(Bewusstsein)* contiene lo « essere-per-sé » *(Fürsichsein)* cioè il rapporto all'oggetto come ad "altro" nella rappresentazione e quindi ancora non riflesso; l'autocoscienza invece compie questo rapporto, eliminando quel rapporto all'altro: « Das *Selbstbewusstsein* dagegen ist das *Fürsichsein* als *vollbracht* und *gesetzt;* jene Seite der Beziehung auf ein *Anderes*, einen äussern Gegenstand ist entfernt » (Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I Buch, I Abschn., 3. Kap. A; ed Lasson, Leipzig 1932, Bd. I, p. 148. Cf. anche: *Phänom. des Geistes*, B. Selbstbewusstsein: Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst; ed. Jo. Hoffmeister, p. 133 ss.).

(20) « La verità della coscienza è l'autocoscienza » (Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 424, ed. Pöggeler-Nicolin, Hamburg 1959, p. 349).

scienza e autocoscienza. Nella verità dell'essere, l'apparire è coscienza dell'autocoscienza. L'essere abita quest'assoluta autoriflessione dell'apparire. L'eterno apparire della verità dell'essere è quindi eterna coscienza dell'autocoscienza, eterna autoriflessione in cui abita l'essere. — L'eterno apparire della verità è innanzitutto l'apparire attuale. L'attuale coscienza dell'autocoscienza, secondo cui si struttura la verità dell'essere, è il significato originario della parola « io ». « Io » significa: « Questa eterna autoriflessione dell'apparire, nella cui verità da sempre abita l'essere » (TU 387).

5. - *Il fondamento e il Primo Principio, l'Essere come la Totalità ch'è l'identità (dialettica) dei contrari:* dell'essere e del divenire, del Tutto e delle parti, del positivo e del negativo... dell'essenza e dell'esistenza (del *Was* e del *Dass*).

Si tratta cioè di elevarsi alla sintesi speculativa di Parmenide (« l'essere è ») e di Eraclito (« tutto diviene ») e questo è il compito, è lo « imporsi della scienza » dice Severino con un gioco di etimologia (*epistème* viene da *epistamai:* RP 146): « Solo il filosofare autentico è un *imporsi* di questo genere. *Tutto* il resto (scienza, fede, senso comune) ne è incapace ». Di qui si comprende quello che noi abbiamo chiamato il « rapporto di appartenenza essenziale ovvero costitutivo» dei contrari in Severino ch'è il superamento della posizione (dualista) di Parmenide per «ritornare a Parmenide», come esige (a suo avviso) il momento attuale dello sviluppo del logo filosofico. Il senso che può e deve avere il primo principio è il seguente: «L'essere, *tutto* l'essere, è; e quindi è immutabile. Ma l'essere, che è manifesto, è manifesto come diveniente. *Dunque* (e cioè proprio perché l'essere è manifesto come diveniente) *questo essere manifesto è, in quanto immutabile* (e immutabile dev'essere anch'esso, se è essere), *altro da sé in quanto diveniente.* O anche: *dunque, questo essere manifesto, in quanto immutabile si libra, in compagnia di tutto l'essere, al di sopra di sé in quanto diveniente.* O anche: *dunque la totalità dell'essere* (e quindi anche l'essere manifesto, in quanto esso è essere) *in quanto immutabile si raccoglie e si mantiene presso di sé, formando una dimensione diversa da quella dello essere in quanto diveniente,* e cioè formando quel regno ospitale ove l'essere resta custodito per sempre e per sempre sottratto alla rapina del nulla » (RP 146 s.).

Di qui la citata impossibilità e assurdità della creazione nel senso biblico-patristico-tomistico, presentata come conseguenza del dualismo indicato fra Dio e mondo ossia della deprecata « dimenticanza dell'essere »: è vero che per Agostino e Tomma-

so l'immutabile... contiene tutta la positività del mondo (21), ma non si tratta che di un « richiamo della verità dell'essere tra le nebbie della dimenticanza ». Ma questa subito prevale ed «... *all'interno* di questa dimenticanza della verità dell'essere è certamente vero che la legge dell'opposizione del positivo e del negativo viene salvaguardata solo se si afferma l'esistenza dell'immutabile, la sua pienezza, e quindi la sua creatività ». Ma, appunto, si tratta di « una verità avvolta dalla dimenticanza della verità », e quindi si tratta piuttosto di una *coerenza*. Alla radice della quale agisce una comprensione essenzialmente inautentica del senso dell'essere (RP 149).

Infatti, secondo Severino, nello sviluppo della nuova concezione della verità dopo Parmenide (ossia con la retta comprensione della dialettica moderna dell'identità dei contrari) il positivo va inteso come « indifferente » al suo contrapporsi al negativo. E' questo, a suo avviso, l'unico modo di salvare l'opposizione del positivo e del negativo, la incontraddittorietà dell'essere: mentre « ... la concezione classica dell'incontraddittorietà dell'essere è dunque contraddittoria » (l.c.), poiché l'essere (il rapporto di essere-divenire, di essere-nulla...) vi è concepito in modo contraddittorio. Invece si tratta di afferrare che l'*essere diveniente* (si pensi alla concezione hegeliano - gentiliana di concreto-astratto) è l'essere "astrattamente manifesto" e quindi come "l'essere che appare in parte" soltanto e non in quanto concretamente avvolto nel Tutto (RP 148; PS 603: corsivo mio).

Si badi bene — e vi ritorneremo nella seguente parte critica — che il Severino, benché dichiari infondato ogni prassismo, anch'egli, rifiutando la dimensione metafisica, finisce nell'iden-

---

(21) Al « Sacro » il Severino dedica abbondanti cenni nei suoi scritti, ma sembra che siamo ancora agli inizi di un chiarimento coerente. A differenza di Heidegger che relega il Sacro in una sfera a parte (la poesia), qui si tratta di liberarlo dall'ambiguità della metafisica per riportarlo alla verità. L'oggetto del Sacro è che « ... Dio è vissuto fra gli uomini » — l'Incarnazione, sembra! — ma poi si legge o sembra di capire che questo va riferito alla creazione mediante il Verbo (secondo *Jo.* 1, 3) nel senso — si badi bene! — ontico fenomenologico ossia come « l'apparire di tutte le cose che appaiono » (SG 29 s., 33 s.). Così il Sacro « ... *diventa* il problema della libertà nell'apparire dell'essere »; ma si ammette che il Sacro possa anche annunciare « ... che Dio è vissuto fra gli uomini » così da alludere ad « ... un soggiorno eccezionale », ad una sintesi dell'umano col divino diversa da quella ordinaria quando si dice che « Dio abita tra gli uomini » la quale non è un problema poiché l'uomo è il luogo in cui Dio, cioè l'essere (si badi bene!) si mostra. Questo annuncio della « nuova » venuta di Dio fra gli uomini diventa per la verità un « problema », poiché tace della verità dell'essere (SG 35). Il Sacro, come si dirà più avanti, sembra alla fine relegato nella sfera dell'inautentico ossia della doxa (SG 37). Il Sacro infatti ha una parte decisiva nella FP, come si vedrà.

tità (dialettica, certo) di teoria e prassi ch'è la conseguenza dell'appartenenza essenziale di Tutto e parti, di essere e apparire... Quindi ciò che nella sfera speculativa rimane sempre un problema (l'Essere, il Tutto = il Noumeno), è risolto di volta in volta dalla prassi. Infatti, leggiamo, la verità è un trovarsi ad avere già risolto, nella prassi, ciò che tuttavia continua ad essere un problema. Ogni essere è, necessariamente, parte del tutto: né può uscire dal tutto, annullandosi, né il tutto può cessare di avvolgerlo. Il tutto è infatti la fatalità dell'eterno essere. Nessun essere può quindi apparire se non appare come la parte del Tutto. Se il Tutto non appare, non appare nulla, (esso è cioè una determinazione dello « sfondo » dell'apparire, anzi è lo sfondo stesso come tale). — Ma proprio perché l'essere compare e scompare, il Tutto non appare nella sua pienezza. Onde il tutto, che pure appare come tutto, non è il tutto. Il Tutto è la compiuta ricchezza che non manca di nulla, ma se esso entra nell'apparire lasciando nascosta la propria compiuta ricchezza, allora nell'apparire vien posto come Tutto ciò che non è il Tutto... sì che ciò che non è il Tutto è significante come «il Tutto». Questa *contraddizione* non si produce perché la parte viene *falsamente* identificata al Tutto, ma perché appare soltanto una parte di ciò cui si riferisce il significato « Tutto », onde la parte (includente lo stesso riferimento formale a tutto ciò che non appare), resta significante come « il Tutto » (SG 36).

Questa "contraddizione", come Severino chiama l'incommensurabilità fra l'essere e l'apparire, rimanda alla dimensione del "Sacro" e all'esigenza della "fede" le quali — come presto diremo — hanno il compito di scavalcare (non di « togliere ») la contraddizione e di saldare l'immanenza dell'atto di coscienza nella sfera del noumeno: questo, per far emergere quella coscienza dell'autocoscienza la quale, nella struttura originaria dell'essere, è l'apparire stesso così che una tale coscienza è la stessa coscienza dell'essere che resta posta nell'autocoscienza (TU 385). Ed eccoci al nodo: l'eternità dell'apparire appartiene alla verità dell'essere e quindi non solo noi siamo eterni ma sappiamo eternamente di essere eterni (TU 345).

Così anche la realtà dell'*errore* può essere scavalcata. Secondo il Severino l'essere « abita da sempre » l'apparire così che il "cominciamento" del filosofare e del pensiero come tale è nella "accettazione della terra", ch'è una formula per caratterizzare la finitezza e molteplicità o diversità dell'apparire rispetto all'unità e infinità dell'essere. E mentre per Platone ed Hegel la verità come verità dell'essere ch'è opposto, in quella che Severino chiama la « alienazione metafisica », all'apparire — la ve-

rità è riservata alla coscienza filosofica e nelle altre forme di coscienza essa o è del tutto assente oppure vi compare per determinare il passaggio dialettico alle superiori forme di coscienza (cf. il piano di sviluppo della *Phänom. des Geistes*) e la verità come totalità unitaria appare solamente al termine di un processo. Invece, secondo il Severino, la verità dell'essere non sorge e non tramonta mai e in questo suo eterno apparire risiede l'essenza dell'uomo. Leggiamo allora — e questo è davvero incomprensibile dopo la "doppia" affermazione ossia della necessaria appartenenza dell'essere al divenire, quindi dell'abolizione totale del non-essere, e della necessaria appartenenza dell'essere all'essenza dell'uomo — che l'uomo in quanto vive nella verità è l'apparire di una *contesa* (corsivo di Severino) tra la verità che eternamente appare e l'errore che accompagna l'accadimento della terra, così che l'errore appare nientemeno che come « la fioritura della verità dell'essere » ed appartiene perciò alla fioritura! Ma il Severino, che si oppone tanto ad Hegel come a S. Tommaso i quali fondano la verità oltre e nel superamento della "contesa", si rassegna all'insormontabilità della convivenza di errore e verità e quindi della necessità della "contesa" sempre aperta e della contraddizione sempre in atto. Leggiamo ancora che l'apparire — che come apparire della verità è negazione dell'errore — *in sé lascia libero l'errore come non tolto* (corsivo mio), cioè come dialetticamente presente e accettato: a pari diritto con la verità di cui è il necessario risvolto come lo *Irren* heideggeriano.

L'inconveniente non può certamente essere ovviato, ma resta anzi aggravato, con la dichiarazione conclusiva che la libertà dell'errore nell'apparire — il suo sottrarsi alla dominazione della verità — resta tuttora un *enigma* (corsivo mio). L'imbarazzo risulta ancor più dalle due interrogazioni finali: 1) Di questa libertà (dell'errore nell'apparire) è responsabile lo stesso apparire della verità dell'essere, oppure la ribellione della verità appartiene al destino dell'apparire? — 2) L'errore può essere "liberamente voluto" dall'apparire, o la sopportazione dell'errore — e quindi l'esistenza nella non verità — è stabilita dalla necessità dell'essere? (TU 348).

Il Severino se la cava col rimando o richiamo allo "apparire infinito" nel quale l'errore, ch'è proprio dell'apparire finito, è di necessità tolto e attribuisce l'errore alla "fede" ch'è la volontà di mantenere in vita la "contesa" fra l'errore e la verità: e, mentre dichiara che la contraddizione (la contesa fra la verità e l'errore) è ciò che dev'essere tolto, confessa insieme che intanto non si lascia togliere per la ragione (nientemeno!) che i contendenti posseggono un'uguale potenza (TU 350)!

Il "nocciolo critico" della posizione del Severino — concludiamo questi punti, prima di passare a mostrare la struttura speculativa — è la denunzia dell'*alienazione* speculativa di cui è responsabile la metafisica che fa capo a Platone e ad Aristotele: essa è l'albero sotto il quale è cresciuto l'Occidente (SG 39). L'*alienazione metafisica* è la storia dell'Occidente. In essa si compie lo sforzo più gigantesco per testimoniare la verità dell'essere; ma a fondamento della testimonianza è stato lasciato l'isolamento della terra, ossia ciò che nella testimonianza autentica, e ancora intentata, ci si sarebbe invece dovuti lasciare alle spalle, come passato. La metafisica greca si è rivolta alla verità dell'essere, ma mantenendo la persuasione che la terra sia la regione con cui abbiamo sicuramente a che fare. Se la terra è la regione sicura, allora il divenire degli enti e lo stesso accadimento della terra debbono essere pensati innanzi tutto come il processo in cui l'ente è stato e torna ad essere niente. La metafisica è l'indagatrice delle condizioni della pensabilità del divenire così inteso, ossia della pensabilità dell'impensabile. La storia dell'Occidente è così divenuta la celebrazione della solitudine della terra e gli dèi dell'Occidente sono gli dèi di questa solitudine (TU 362) (22). Se il futuro dell'Occidente vuole crescere sotto "l'albero della verità" e liberarsi dal nichilismo, a cui l'uomo è stato portato dall'alienazione metafisica, bisogna anzitutto chiarire ed ammettere che « la metafisica identifica l'essere al niente, proprio in quanto si mette alla ricerca di un essere immutabile ed eterno » (SG 17), come si è già visto sopra.

Perciò chi è già preda della metafisica, non può diventare preda anche della verità. Ma affinché l'uomo attinga la verità, lo si deve strappare alla metafisica, cioè lo si deve intendere come un dire che parla la lingua della verità dell'essere, ossia la lingua del Giorno (SG 29). Si tratta anche per Severino di « un ritorno all'originale » ch'egli intende — e lo vedremo — come un ricupero del *Sacro* ch'è andato perduto nell'alienazione metafisica, finita (logicamente, secondo il Severino) nel nichilismo. Perciò egli afferma che non basta neppure smascherare l'alienazione metafisica, ma bisogna togliere la civiltà prodotta dalla metafisica, così che la negazione del nichilismo — ed il conse-

---

(22) E un po' più sotto, riassumendo l'accusa: « Il pensiero metafisico testimonia la verità dell'essere, ossia la regione che, intramontabile, è altro dall'accadimento della terra. Ma la testimonia guardandola da un punto di vista, che non solo opera l'isolamento della terra, ma anche quella testimonianza dell'isolamento... Il fondamento della scienza è la stessa testimonianza metafisica della solitudine della terra » (TU 376 s.; cf. anche: ib. 379 ss.).

guente ritorno alla verità dell'essere ed al riacquisto della verità dell'essere — esige la sparizione della civiltà occidentale (SG 42-44. Cf. ib. 47). Platone perciò, iniziando la metafisica è il gran colpevole del nichilismo, egli sta all'inizio del sentiero della Notte (SG 38; RC 349). Si tratta che lo sfolgorante inizio (del senso dell'essere, inizialmente intravisto dal più antico pensiero greco — cioè da Anassimandro, Parmenide, Eraclito) ben presto impallidisce e lascia il campo alla mistificazione metafisico-teologica dell'essere, nella quale l'orizzonte di ogni apparizione dell'ente diventa un ente, sia pure l'*ens supremum, das Seiendste.* Perciò il "gran passo" di Platone è la stessa occasione della dimenticanza dell'essere (RP 137).

Capitolo II

LE TAPPE DELLA "DESTRUCTIO METAPHYSICAE"

1. *Senso e verità del plesso dell'ente* (« on he on »).

E' chiaro ormai che il significato del Primo Principio (il cosiddetto principio di non contraddizione) è legato ossia compromesso per il Severino dall'accezione dell'Essere come il Tutto, equivalente all'identità di Essere e Dio (1). Questa è legata all'identità (dialettica) ossia al superamento della differenza o distinzione di essere e non-essere, di essere e divenire, di oggettivo e soggettivo, di positivo e negativo... la quale, secondo il Severino, sta perciò al fondo ed è il fondamento — se così si può dire — dell'intrusione nel discorso sull'essere del principio di contraddizione (RF 151; PS 577). Per questo tocca dire che l'essere è immutabile e onnicomprensivo ad un tempo. Leggiamo infatti che « ... l'essere in quanto essere, e quindi l'intero dell'essere, è; e quindi è immutabile » (RP 174. - Si noti l'insistenza dell'identità con la ripetizione del « quindi »). L'espressione «ente-in-quanto-ente » (*on he on*) ha — si dovrebbe dire piuttosto « riceve », perché si tratta di un senso non originario ma « derivato » ossia sistematico — un duplice significato:

a) *da un lato* è l'essere nella sua assoluta pienezza e intensità e questo è il significato dell'Essere che s'identifica con l'immutabile, l'eterno, il necessario. Con felice espressione e perfetta coerenza il Severino indica questo Essere come « l'identità del trascendentale e del trascendente» e confessa che quest'affermazione « ... dal punto di vista dell'ontologia aristotelico-tomistica può sembrare un assurdo » (RP 174). E così è di fatto, in virtù dell'opposizione iniziale fra l'indirizzo realistico e quello immanentistico, come si vede anche

b) *dall'altro lato*, dal secondo significato dell'essere, nel quale l'Essere che trascende (Dio) è il Tutto che abbraccia il divenire (il mondo e) insieme lo « comprende » e lo contiene: poiché nel divenire, nell'apparire, l'essere è nel tempo ma insieme l'essere-come-essere (= Dio-Tutto per Severino) non è nel tempo,

---

(1) L'identificazione del principio d'identità e di contraddizione c'è già in Hegel (cf. *Enc. der philos. Wiss.*, § 119; ed. Nicolin-Pöggeler, p. 129).

lo trascende così che la positività di ciò ch'è trasceso « è precontenuta e per sempre salvaguardata dal trascendente » (RP 174 s.; v. anche PS 603 dove si legge con perfetto stile hegeliano e soprattutto gentiliano che « ... *l'immutabile appare* in modo *processuale* — ossia diviene », benché resti la distinzione dialettica fra l'essere in sé e l'essere che appare).

A questo proposito tocca subito chiarire il significato che ha per Severino il "principio di Parmenide" dal quale egli è passato alla formulazione del suo principio della « struttura originaria » (2). Esso — come si è accennato — afferma l'essenziale appartenenza dei contrari (o contraddittori, che dir si vogliano) ed anzitutto « dell'immutabilità dell'essere e della presenza del divenire » (PS 578 nota). Ovvero si tratta anzitutto di afferrare che il segreto e l'esigenza del principio di Parmenide sta sempre in questa poverissima affermazione che «l'essere è, mentre il nulla non è». Nella quale non si indica semplicemente una proprietà, sia pur quella fondamentale, dell'essere, ma se ne indica il senso stesso: l'essere è appunto ciò che si oppone al nulla, esso è quest'opporsi. L'opposizione del positivo e del negativo è il grande tema della metafisica, ma esso vive in Parmenide in quella sconfinata pregnanza che il pensiero metafisico non saprà più penetrare (RP 138).

Il « limite » della soluzione di Parmenide è ch'egli dualizza fra *alétheia e doxa*, fra l'essere e l'apparire, fra l'Uno e il molteplice: per Parmenide l'essere non è le differenze che si presentano nell'apparire del mondo; le molteplici determinazioni manifeste sono tutte soltanto «nomi» (*pant'onòmata*). Parmenide (dichiara il Severino, parricida anche lui!) è insieme (lo scopritore ed) il primo responsabile del tramonto dell'essere (RP 141); poiché, lasciando fuori dalla verità (dell'essere) il divenire, distinguendo fra *alétheia (epistéme), e doxa*, ha lasciato nell'ambiguità la differenza fra l'essere e il nulla. Si deve mantenere che l'essere non esce dal nulla e non ritorna al nulla, non nasce e non muore, che non c'è un tempo, una situazione, in cui l'essere non sia (RP 146). Quindi ambedue i termini della contraddizione, *se sono*, hanno e va ad essi riconosciuta la verità dell'essere. Allora se Parmenide poteva dire: « Questa lampada è nulla », perché per lui le determinazioni cadono al di

(2) E' stato esposto in forma sistematica, piuttosto complicata ma certamente sintomatica per afferrare la mentalità logico-formale-statica del Severino, nell'opera maggiore: *La struttura originaria* del 1958. Ad essa il Severino si richiama di continuo negli ultimi scritti i quali tuttavia segnano una nuova svolta che rivela una maggiore risolutezza di svuotare il discorso metafisico di ogni senso.

fuori del confine dell'essere e come tali sono appunto un nulla, la cui positività è solo illusoria, il parricidio platonico avrebbe invece dovuto proibire la posizione del determinato come un nulla: appunto perché il determinato, ormai, era stato ricondotto nei confini dell'essere. (E quindi avrebbe dovuto sottrarre l'essere determinato al tempo — giacché, nel tempo, l'essere e quindi, ormai, l'essere determinato, diventa nulla). Ciò non accadde; e il pensiero occidentale si allontanava dalla verità viva scoperta da Parmenide, portando seco e svolgendo ciò che di Parmenide avrebbe invece dovuto perire (PS 560) (3).

La conseguenza di ciò è il nuovo ovvero originario significato del principio di contraddizione e quindi dell'essenza della verità, poggiante sull'appartenenza essenziale dei contrari o contraddittori che fanno capo all'essere e al niente: essi, con termine immaginoso, sono anche detti lo « sfondo » (PS 597).

L'insidia, e perciò la radice dell'errore, è nella posizione del *mondo* e nell'isolamento della terra, così da contrapporre — se ho compreso bene la critica del Severino in TU al pensiero occidentale — una realtà e verità (sollecitudine!) del mondo e della terra alla verità dell'essere. Si tratta che per quanto grande possa essere lo spicco della terra rispetto allo sfondo, l'accoglimento della terra non può nascondere lo sfondo, che è la verità dell'essere. La terra è accolta nella luce della verità: nell'eterno apparire della verità dell'essere, l'essere fiorisce, questa fioritura è la terra, e l'accoglimento della terra è il modo in cui la fioritura si dispone nell'apparire. Perché nasca quella sorta di distrazione dalla verità, in cui consiste la non-verità come condizione normale della vita dell'uomo, si richiede dell'altro, oltre all'accoglimento della terra. La non verità è la sollecitudine per la terra, unita alla convinzione che la terra sia la dimensione con cui abbiamo sicuramente a che fare, e al di là della quale si stende l'oscurità più profonda, ossia la convinzione che la terra sia ciò che sicuramente appare (TU 347).

L'appartenenza necessaria di cui si parla ha un senso logico-ontico-fenomenologico ossia quello della coincidenza dell'apparizione e dell'affermazione. Si tratta infatti che l'apparire di un ente è di necessità richiesto dall'apparire di un altro ente, quando il primo ente è una determinazione necessaria del se-

(3) E in nota il Severino osserva: « Basta questa constatazione, solo se le cose che divengono son poste come essere (altrimenti il tempo non riguarderebbe l'essere), ma così non le poneva Parmenide (che dunque le poteva lasciare nel tempo) giacché questo — di porle come essere — fu compito di Platone (che, proprio nell'atto in cui salvava il determinato dal nulla, al nulla lo riconsegnava, appunto per quel suo intendere — e fu poi l'intendimento di tutti — nel tempo l'essere determinato) » (PS 560).

condo. Originariamente, la determinazione primordiale dell'essere (e dunque anche dell'essere che appare) è la verità dell'essere. La verità è la posizione incontrovertibile del proprio contenuto: dire ciò che è necessità dirne — ed è la stessa originaria apertura del senso della « necessità ». Essa è l'apparire incontrovertibile della totalità dell'essere, in quanto dominata dalla necessità che oppone l'essere al non essere (TU 344).

Si può ricordare che essere nella verità significa precisamente essere nella contraddizione e quindi essere nella verità è processo, è questo processo di toglimento... di contraddizione poiché è proprio il significato originario della verità dell'essere sul fondamento della pluralità dei significati dell'essere, a costituirsi come contraddizione originaria: *quindi* (corsivo mio!) la verità esiste solo se esiste l'errore, e questa dialettica è anche il fondo della possibilità della libertà (FP 29 ss.) (4). Siamo sempre allo stesso punto e principio il quale va perciò afferrato nella sua categorica radicalità e fuori di ogni schema e terminologia tradizionale, dentro il filo inflessibile del medesimo discorso. Si tratta di cogliere quello che abbiamo chiamato il « principio di appartenenza » che, a nostro avviso, è la formula ultima del principio moderno d'immanenza (5), ma che secondo il Severino (come già Heidegger) dovrebbe mediare la sterile antitesi d'immanenza e trascendenza.

E neppure antitesi alcuna fra soggettività e oggettività, ma ovunque « affermazione dell'apparire dell'essere ch'è l'essere dell'apparire »: la formula è mia, ma ampiamente giustificata. Leg-

---

(4) A questo riguardo Severino, spinto dalla coerenza del principio d'immanenza, sembra interpretare la « struttura originaria » in chiave solipsistica: *io* infatti mi trovo in una situazione *privilegiata* rispetto agli altri, in quanto sono contenuto nella presenza immediata secondo una modalità tale che non si verifica per gli altri: mentre la presenza immediata contiene oltre il mio comportamento (corporeità, linguaggio, azioni), anche la mia coscienza, la mia consapevolezza, il mio aver presente la realtà, e i miei sentimenti, le mie sensazioni, i miei desideri, i miei istinti; non altrettanto si può dire per gli « altri », che, nella presenza immediata, si identificano al loro comportamento. Io sono cioè l'unico essere cosciente immediatamente presente. La SO include per altro l'*ipotesi* che i comportamenti altrui siano guidati, analogamente a quanto accade per me, da una consapevolezza; ma l'ipotesi non supera la situazione problematica (FP 44 s.). Sulla dominanza fenomenologica di questa esposizione della struttura originaria, si legge che la Struttura originaria non include altre coscienze che la mia; gli "altri" si identificano originariamente al loro comportamento linguistico di tipo filosofico. La struttura originaria è pertanto l'unico filosofare attualmente reale (FP 47). Evidente il richiamo all'attualismo gentiliano. Sui rapporti fra verità e fede, implicati nella struttura originaria, conto di ritornare più avanti.

(5) Cf. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma (II ed. 1969), spec. cap. VIII.

giamo infatti in una nota che la verità si costituisce, in quanto l'apparire appartiene esso stesso all'essere che appare (l'apparire « appartiene » o è « incluso » nel contenuto che appare, nel senso che la casa, il cielo, la pianta, non sono l'apparire — sì che questo si trova « tra » queste determinazioni; per altro lato l'apparire che appare è appunto l'apparire di *tutte* le determinazioni che appaiono, e in questo senso non è « tra » di esse, ma le avvolge e le comprende, ponendosi quindi non già come una semplice parte del contenuto che appare, ma come l'orizzonte stesso del contenuto). Appartenendo all'essere che appare, l'apparire vi abita come apparire, ossia come ciò che non è soltanto un posto, ma è lo stesso porre e quindi è il porsi. Affinché il porre ponga sé, il posto non deve essere semplicemente un porre le altre cose — non deve essere semplicemente coscienza —, altrimenti il « sé » non riuscirebbe a costituirsi; ossia il porsi, ponendosi, avrebbe davanti un porre altro e non quel porre in cui il porsi consiste, e quindi non si darebbe un porsi. Il quale dunque si realizza, solo se il «sé» del porsi è l'autoporsi, è autocoscienza. L'apparire entra cioè *tutto* nel proprio contenuto, vi appare senza residui: *l'assoluta soggettività è assoluta oggettività.* Non è da pensare qualcosa che stia alle spalle [= inobbiettività del pensare]. Ciò che sta alle spalle è invece ciò che insieme sta dinanzi, la volta che ci sovrasta è il terreno su cui camminiamo, la sorgente che illumina si trova in compagnia delle cose illuminate. Nella verità dell'essere, l'apparire non è dunque semplice coscienza (un porre che non sia un porsi), ma autocoscienza, e cioè coscienza dell'autocoscienza. Strutturando la coscienza dell'autocoscienza con A1, A2 e A3, appunto perché l'apparire è un porre sé, ognuno di questi termini è la coscienza dell'autocoscienza: non nel senso che lo stesso si trovi ripetuto tre volte, ma nel senso che l'*atto* per il quale ognuno include gli altri due, è lo *stesso atto* col quale ognuno degli altri due include i due rimanenti (TU 387) (6). Il circolo dev'essere perfetto, altrimenti ci sarebbe il *processus in infinitum.*

---

(6) Per questa ragione (penso) Severino sostituisce al principio tradizionale di contraddizione il principio d'identità (A = A) e lo concepisce come sintetico a priori (SO 378): le proposizioni sono infatti tutte esistenziali (SO 374). Si tratta che "tutto quanto c'è di positivo nel divenire è e quindi il divenire non incrementa l'essere ma lo rispecchia" (RP 145). Quale essere? quello della *physis* certamente.

Questa introduzione della funzione dello specchio, nel momento più critico della discussione, è stato per me un colpo di fulmine, perché lo specchiarsi è una ripresa del rapporto platonico fra l'*idea* e i *pollà* e quindi della *méthexis* aborrita sia dal Severino come dal Bontadini, che già per Aristotele è un parlare a vuoto *chenologhèin,* un accontentarsi di metafore artificiose (*metaphoràs leghein poietichàs* - *Metaph.* I, 991 a 20).

2. *Superamento della metafisica: l'appartenenza costitutiva dell'essere all'apparire e dell'apparire all'essere* (« l'apparire dell'apparire »). *Superamento del principio d'immanenza* (la « coscienza dell'autocoscienza »)?

Il discorso « sempre aperto » di Severino sembra sfuggire alle prese di ogni precisazione rigida di scuola, sembra eludere ogni possibilità di essere ridotto e incluso nello schema di qualche sistema: realismo-idealismo, monismo-dualismo, immanenza-trascendenza... sono per lui antitesi, derivanti dall'identico malinteso, quello di « fondare » la verità. Non sorprende allora che i suoi scritti sfuggano le formule precise per liberare il lettore da ogni etichetta e immergerlo nella coerenza del nuovo principio. Esso è detto l'antichissimo « principio di Parmenide », ripreso e inteso nella situazione del pensiero contemporaneo che è — per usare un'espressione corrente — un « pensiero unidimensionale ». Si potrebbe dire che il Severino ha tentato, in modo radicale, una sintesi dell'essere di Parmenide e dell'Atto puro di Giovanni Gentile sotto la spinta della critica alla *Vergessenheit des Seins* che Heidegger ha rivolto alla tradizione occidentale (7). Come diremo più avanti, la mediazione del plesso

---

E qui vorrei aprire una parentesi sull'uso generoso che Severino (come Heidegger, Bontadini ... e primo lo stesso Hegel a cominciare da "l'uccello di Minerva che si alza al calar del sole", *Philos. des Rechts*, Vorrede) fa di metafore nei momenti cruciali. La più frequente (e imbarazzante) è quella di "orizzonte", di evidente origine heideggeriana (*Sein und Zeit*, §§ 65, 68, 69 c, 79-80, 83) a cui Severino collega il "tramontare" (p. es. PS 588 ss.; TU 383, 387). Frequente anche quella di "sfondo" (PA 151; PS 597, 600; TU 371: "sfondo intramontabile"!). Ancora: "l'apparire come *l'occhio di luce* (sic!) in cui si mostra Dio" (PS 591) e l'equivalente dello "apparire attuale come l'occhio aperto di Dio" (PS 601): il non-apparire sarà allora l'occhio chiuso del buon Dio...! E l'essere è "come il mare" (PS 382): anche dopo la negazione del mondo...? Si parla ancora di "invito" a uscire dal nascondimento (TU 352), di "contesa" fra l'essere e l'apparire (TU 348), di "affacciarsi" dell'eterno all'apparire (PS 600), di "immota irrequietezza" *(sic!)* dello sfondo (TU 371), di "cerchio totale dell'apparire" (PS 591), di "regno inospitale dell'apparire e regno ospitale dell'essere" (PS 600). E l'elenco potrebbe continuare. Se pertanto — è l'atto di accusa del Severino — la scienza è completamente dominata dal modo di pensare della metafisica, il nuovo corso parmenideo non sembra dominato dallo strano incontro della logica formale assoluta con la facile poesia? Non sarà mica perché Parmenide ha scritto la sua altissima filosofia in versi?

(7) Leggiamo infatti che l'idealismo, specialmente gentiliano, ha messo in luce il carattere trascendentale, non psicologico o antropologico, dell'apparire (SG 57). Però tanto la scienza moderna quanto l'idealismo affondano nel nichilismo metafisico. E la tesi è: « La civiltà della tecnica, cioè quella civiltà condizionante che si esprime nello sfruttamento delle masse attraverso l'anonimato del sistema produttivo-distributivo, ha come cuore, quindi come significato essenziale, la metafisica » (FM I, 36. - Cf. anche: pp. 19, 33, 44 s.).

dell'essere con l'attualismo italiano gli è venuta tramite il suo maestro G. Bontadini: a torto o a ragione, il Severino può rivendicare al suo pensiero di essere l'inevitabile conclusione dell'indirizzo speculativo avuto nell'Università Cattolica di Milano.

Il progresso su Parmenide, che oppone apparire ed essere, esperienza e pensiero — e quindi *doxa* e *alétheia* — è l'appartenenza e *identità di essere e apparire*. Non solo l'essere è nell'apparire o l'apparire nell'essere, non solo l'essere o l'essenza *deve* apparire (*Das Wesen muss erscheinen* - Hegel), (8), ma si deve affermare in senso forte che l'essere è l'apparire e l'apparire è l'essere: l'apparire è cioè quell'essere di cui appunto si dice che « l'essere è e il non essere non è ». Il principio di Parmenide viene perciò esattamente capovolto in quanto la verità dell'essere viene a cadere sull'apparire e l'attualità dell'apparire identificata (dopo Fichte, Hegel, Gentile, Heidegger...) con l'essere. Parlare allora di un « in sé » che si oppone al fenomeno od apparire, di un mondo e di un sopramondo (9) ch'è un « aldilà» ossia una Realtà o Principio trascendente distinto e diverso dal Tutto dell'apparire, non ha senso poiché sarebbe un ritornare al dualismo che equivale a porre il nulla — il mondo distinto da Dio — in seno all'Essere (come un Tutto) il quale per il primo Severino (come si è visto) è Dio stesso. Leggiamo infatti che la verità dell'essere è innegabile. L'essere che appare appartiene alla verità dell'essere, perché è innegabile. Ma è innegabile in quanto appare il suo apparire. Se apparisse soltanto l'essere — p. es. questa lampada accesa — e non il suo apparire, l'affermazione e la negazione che questa lampada sia accesa si manterrebbero in equilibrio. L'equilibrio è rotto — l'affermazione è capace di togliere la negazione — in quanto si pone (ossia in quanto appare) che la lampada accesa appare. L'affermazione dell'essere che appare può appartenere alla verità dell'essere, solo se è posto (ossia se appare) l'apparire dell'essere che appare. (L'*affermare* che questa lampada è accesa è lo stesso *apparire* del suo essere accesa). L'apparire dell'essere è il suo dire originario; e l'originariamente detto non forma una zona intermedia — per esempio la dimensione mentale, o la dimensione della proposizione, del giudizio, ecc. — tra il dire e l'essere che ap-

(8) Cf. *Wissenschaft der Logik*, II. Buch, 2. Abt.; Lasson II, 101. - Ma, a mio avviso, è anche alla "esperienza pura" di Hume che la posizione del Severino fa pensare.

(9) E' il rifiuto di quella che Heidegger, dopo Nietzsche, ha chiamato la « dottrina dei due mondi » *(Zweiweltenlehre)* la quale, a partire da Platone, ha dominato il dualismo metafisico sia nel realismo come nell'idealismo.

pare: l'originariamente detto è l'essere che appare. « Si afferma che la lampada è accesa, perché appare che la lampada è accesa » significa: « Questa affermazione è lo stesso apparire di ciò che è affermato ». Quindi l'affermazione dell'essere che appare non richiede che la si riconduca ad altro, affinché risulti innegabile; e pertanto è momento della struttura originaria della verità dell'essere.

Ma l'innegabilità dell'essere che appare richiede non solo che l'apparire dell'essere sia posto, ma che sia posta l'*appartenenza* dell'apparire alla dimensione di cui esso è appunto l'apparire, cioè alla totalità dell'essere che appare. Nella struttura originaria della verità dell'essere, l'essere che appare include cioè il suo *stesso* apparire: non solo è posto l'apparire, ma è posto il suo essere contenuto di *se medesimo*, ossia questa medesimezza è posta (appare). L'essere che appare è innegabile in quanto il suo apparire è posto; ma che l'essere appaia è esso stesso una determinazione innegabile, solo in quanto il suo apparire (cioè l'apparire dell'apparire dell'essere) è posto. *Se questo porre è inteso come successivo* alla posizione dell'apparire dell'essere, allora questa posizione non è originariamente innegabile e pertanto non è innegabile nemmeno l'essere che appare. Il quale non può diventare innegabile nemmeno *successivamente*, perché, così diventando, diventerebbe un *fondato*, un derivato: esso, che appartiene alla verità originaria dell'essere. E il fondamento di questo fondato — ossia la posizione dell'apparire, dell'apparire dell'essere — rimarrebbe a sua volta infondato... *in infinitum.* Nella *struttura originaria* della verità dell'essere, l'essere che appare include invece *originariamente* il suo stesso apparire: la posizione (ossia l'apparire) dell'apparire dell'essere *è già* la posizione (ossia l'apparire) dell'apparire, dell'apparire dell'essere, ossia è già posizione di *se medesimo,* e quindi non è qualcosa che debba venire successivamente fondato (TU 384 s.).

Si tratta quindi di fare lo *anànche stenai* sull'apparizione e di cogliere l'essere, la presenza del presente (*Die Anwesenheit des Anwesenden:* Heidegger), come « l'apparire dell'apparire » e il « darsi del darsi »... senza ulteriori rimandi o residui. Si tratta perciò di *eliminare ogni mediazione* dell'Essere assoluto sia per via dimostrativa (Aristotele - S. Tommaso) sia per via dialettica (Platone - Proclo - Hegel), per stare in ascolto e in accoglimento dell'Essere che si rivela nel divenire in atto dell'apparire. Si potrebbe forse dire — la formula è mia e non di Severino — che l'apparire dà il contenuto e l'essere la forma come atto inteso appunto come « apparire dell'apparire »: ma tanto l'essere come l'apparire entrano l'uno nell'altro (« si appartengono » per

l'appunto) così che l'apparire dell'apparire non è che lo stesso essere nel suo attuarsi infinito come il Tutto.

Infatti la posizione dell'apparire nell'apparire significa la coscienza dell'autocoscienza; ma non stratificata a tre dimensioni, che porterebbe un rinvio *in infinitum*, bensì in quanto la coscienza è contenuta nell'autocoscienza. E' quella che Severino chiama la « struttura circolare dell'apparire » ed è la stessa *struttura originaria*. Nella struttura originaria della verità dell'essere, l'apparire è la coscienza dell'autocoscienza, ma tale coscienza è la stessa coscienza dell'essere, che resta posta dall'autocoscienza. Si deve perciò, per afferrare l'essere dell'apparire, rifarsi all'Io che i sistemi idealistici hanno messo al centro del plesso dell'essere: se non che l'idealismo non ha saputo cogliere che il significato formale dell'Io è la « trascendentalità ». Ciò che tuttavia è una grande conquista, afferma Severino, a confronto con le altre filosofie fuori dell'idealismo nelle quali l'io non è autore della coscienza ma qualcosa d'altro. Nel suo significato formale, il termine « io » significa innanzitutto autocoscienza, ossia, un dirigersi verso ciò da cui si muove (un « circolo » diceva l'idealismo), ma in modo che ciò che incontra sia saputo come ciò da cui si muove e che nel muoversi si porta innanzi e si fa l'incontrante; in modo cioè che il punto di arrivo sia saputo come lo stesso punto di partenza, ossia che l'incontrante veda se medesimo in ciò che incontra, onde, vedendosi, possa dire, appunto, « io ». In quanto l'apparire ha come contenuto l'apparire dell'apparire, questa identità, che costituisce il contenuto che appare, è appunto ciò ch'è significante come « io ». - L'idealismo sa cogliere solo il significato formale dell'« io » (SG 49). Nella prospettiva della metafisica invece l'Io non *parte* dall'Io per ritornare all'Io e nello stesso idealismo si mantiene la « produzione » dell'essere da parte dell'Io che diventa l'originario atto autocreativo (l'autoctisi di Gentile!).

Si tratta perciò di fare il « cominciamento » col puro atto di coscienza, con la pura coscienza di sé, e non con l'aver coscienza di qualcosa ch'è ritenuto, tra l'altro, autore della coscienza e che è quindi una determinazione empirica ma che è posta insieme come produttrice dell'atto o del movimento riflessivo della coscienza. Tocca quindi riconoscere che la « forma » dell'inizio non può essere altra da quella della fine e perciò la coscienza è essenzialmente coscienza dell'autocoscienza secondo la formula della struttura originaria. Infatti se qualcosa fosse autore della coscienza e avesse coscienza di sé, ma non avesse coscienza del suo essere autore della coscienza, esso, incontrandosi, non direbbe « io », ma nominerebbe soltanto

quelle determinazioni (oggettive) che lo costituiscono e perciò dovrebbe parlare, secondo il Severino, sempre in terza persona.

Così la dialettica tradizionale di essere e nulla lascia il posto alla dialettica di essere e apparire, poiché nell'apparire in quanto tale (dunque anche in ogni eventuale apparire dell'essere, diverso dall'apparire attuale) l'essere e il niente fanno parte dello spettacolo eterno (giacché anche l'apparire, come tutto l'essere, è eterno). Nell'apparire ci sono cose che vengono e vanno, e altre che appaiono da sempre e per sempre, e senza di cui non potrebbe apparire nulla: l'essere e il niente sono tra queste, che eternamente appaiono e tra queste si trova la stessa verità dell'essere e del niente. Questa casa appare, e non è un niente. Ma se il suo « non essere un niente » non apparisse, questa casa non potrebbe apparire, perché essa è, in quanto tale, un non-nulla. E se il « non-nulla » non apparisse, non potrebbe nemmeno esserci qualcosa che appaia invece della casa, perché ogni qualcosa è, in quanto tale, un non-nulla. Se le cose non appaiono come essere, come non-nulla, non appare nulla. E ancora: l'essere, in quanto tale, è negazione del nulla, sì che se il nulla non appare, non appare nemmeno l'essere. Se il « nulla » non apparisse, non apparirebbe nulla. E ancora: poiché l'essere, in quanto tale, è un non-nulla, l'essere non esce dal nulla (cioè non può essere stato e non può diventare un nulla). La verità dell'essere è appunto l'affermazione dell'immutabilità dell'essere (ossia della totalità concreta dell'essere). Poiché l'essere è, in quanto tale, l'essere appare solo se appare come immutabile. Se la verità dell'essere non appare, non può apparire nulla (SG 21).

Più esplicitamente: non appare che l'essere esca e ritorni nel nulla, bensì l'essere appare e scompare. Questo apparire e scomparire devono essere *interpretati* come l'essere e il non essere delle cose, solo qualora si affermi che la totalità dell'essere coincide con l'essere che appare. Allora, l'entrare e l'uscire dall'apparire significano certamente diventare essere e diventare nulla. La verità dell'essere poi distrugge il fondamento di quest'interpretazione poiché tutto l'essere, anche quello che più non appare e si è lasciato incalzare da eventi e tempi e storia, anche quel pezzo di carta e quella fiamma che si levava per ultima; tutto l'essere è, e se ne sta presso di sé immutabilmente e quindi si distende oltre tutto ciò che di sé scopre nell'apparire... Il divenire che appare non è la nascita e la morte dell'essere, ma il suo comparire e scomparire. Il divenire è cioè il processo della rivelazione dell'immutabile (PS 582). Così tocca anche ammettere che il Tutto non può mai entrare (tutto) nell'apparire, non è l'apparenza; anche le apparenze, come la

realtà, appaiono. All'opposto dell'apparenza che nasconde, l'apparire scopre e mette in luce (così il *nous* puro aristotelico: 429 a 18-21, il fenomeno kantiano, il *Nichts* heideggeriano di cui l'uomo è il « luogotenente » - *Platzhalter:* SG 31, 45). Compito (infinito) dell'apparire è quello di diventare l'apparire infinito della totalità concreta dell'essere (PS 606). Ma la verità sa anche che il tutto non può diventare un accadimento poiché l'accadimento è l'imprevisto.

L'essere abita da sempre l'apparire — ecco l'appartenenza essenziale! La verità dell'essere (come il Tutto) è lo sfondo, l'apparire è l'orizzonte totale (10). Allora mentre nell'apparire ci sono cose che compaiono e scompaiono, l'apparire, come orizzonte totale, non può nemmeno comparire e scomparire: se compare e scompare, allora esso è solo l'apparire di una parte di ciò che appare; mentre l'apparire, come evento trascendentale, è il luogo in cui ogni cosa (e dunque anche l'apparire di certe cose) incomincia e finisce di apparire. Ma la verità dell'essere non consente nemmeno di *supporre* che non appaia più nulla (o che sarebbe potuto non apparire nulla): se ciò accadesse, l'apparire (cioè un non-nulla) diventerebbe un nulla. L'essere è destinato ad apparire. In questa destinazione risiede l'essenza dell'uomo (TU 342).

Fra essere e apparire c'è quindi differenza e appartenenza; poiché nulla di ciò che appare, appare così com'è nel Tutto; e tutto ciò che appare è immutabilmente nel suo concreto dimorare nel Tutto... *Tutto* ciò che appare (e dunque anche lo stesso apparire) *differisce* pertanto dall'essere: ma nel senso che ciò che appare è l'essere stesso in quanto astrattamente manifesto, ossia è l'essere stesso nel suo nascondersi nell'atto in cui si rivela. Ciò che appare non aggiunge nulla all'essere (cioè all'immutabile): appunto perché ciò che appare è l'essere. Eppure ciò che appare *differisce* dall'essere: appunto perché l'essere, apparendo, non si rivela in tutta la sua pienezza (PS 596). Da tutto questo si può anche raccogliere che il trascendentale trova qui la sua identità col trascendente, nel convergere scambievole dell'essere nell'apparire ch'è poi in sostanza il modo del convergere scambievole di coscienza ed autocoscienza. Infatti quando qualcosa comincia ad apparire — ossia si inserisce nell'orizzonte trascendentale dell'apparire —, incomincia ad apparire anche il suo apparire, ossia incomincia ad apparire anche l'inclusione del qualcosa nell'apparire trascendentale; sì che non solo quel sentimento, ma anche il suo apparire è da sempre e per

(10) Sull'apparire come « orizzonte totale », vedi anche: PS 597.

sempre, anche se non da sempre appare. E il discorso è finito qui: non c'è *progressus in infinitum*, perché quest'ultimo apparire, che è l'apparire dell'apparire del qualcosa, è lo stesso apparire di qualcosa... L'apparire che incomincia (o finisce) ha come contenuto se medesimo, sì che l'incominciare ad apparire esclude strutturalmente l'incominciare ad essere (PS 601). L'essere come il Tutto rimanda perciò al tutto dell'apparire ossia all'apparire come orizzonte totale e orizzonte trascendentale ed in questa convergenza si attua la verità dell'essere per l'uomo che sta in ascolto.

3. *Toglimento-superamento del divenire: dialettica di essere-apparire. L'apparire dell'essere nel divenire* (l'evento trascendentale).

L'errore quindi della metafisica è stato di concepire il divenire come " passaggio" dal non essere all'essere e dall'essere al non essere, dando quindi al non essere la prevalenza sull'essere e facendone la chiave dell'essere e condannando l'essere a non-essere contro il principio di Parmenide che l'essere è e il non-essere non è. Se non si avverte l'impossibilità che l'essere non sia, non si sospetta nemmeno che, definendo il divenire, che appare, come annullamento dell'essere, o come l'emergere dal nulla da parte dell'essere, si altera radicalmente il contenuto autentico dell'apparire. *Si badi:* se il divenire è inteso in sede definitoria come l'annullamento dell'essere, o come l'emergere dell'essere dal nulla, allora la verità dell'essere proibisce che l'essere divenga e lo proclama immutabile (PS 578). Ma il divenire non appare affatto legato all'annullamento dell'essere, tutt'al contrario.

Ciò che invece « appare » è che ogni divenire è il comparire e lo sparire dell'essere, ossia è *l'entrare e l'uscire dall'orizzonte totale dell'apparire*. Questo orizzonte — l'« evento trascendentale » ossia la totalità degli enti che appaiono — non solo non diviene in senso nichilistico, ma non può divenire nemmeno in senso non nichilistico. Se in questo secondo senso, il divenire è l'entrare e l'uscire dall'evento trascendentale (cioè l'incominciare a far parte e il non far parte della totalità degli enti che appaiono), l'evento trascendentale *non può* divenire (RC 358). Perciò non si nega né l'esperienza, né il divenire, ma si contesta l'interpretazione nichilistica fatta dalla metafisica.

E' questo il punto cruciale. Perciò la domanda che Heideg-

ger riprende da Leibniz (11) e pone in capo alla sua « Introduzione » alla metafisica: « Perché c'è in generale l'ente e non piuttosto il nulla? » (*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*) (12), proprio *in quanto domanda* esprime nel modo più conseguenziario, secondo Severino, quella *Vergessenheit des Seins* deprecata dallo stesso Heidegger ossia quella "separazione astratta" (si badi bene!) tra le determinazioni e lo *einai* che tutto il pensiero occidentale ha ereditato da Parmenide (l'opposizione di *alétheia - doxa*) nella forma platonica. E' chiaro che una volta posta tale " separazione" (di essere e apparire, di essere e divenire...), ci si deve certamente domandare perché l'ente sia e non piuttosto il nulla. Ed è altrettanto chiaro che, per questa domanda la totalità dell'ente "vacilla" (*schwankt*), perché si va alla ricerca dello stesso «fondamento che possa fondare la dominazione dell'ente come una vittoria sul nulla ».

Il pensiero quindi si è tanto sprofondato nell'oblio dell'essere da non avvedersi che l'essere (il Severino lo indica come *esse, einai,* esistere: PS 575) è il suo stesso non essere nulla e che questa è la sua verità originaria: ogni domandare ulteriore sarebbe negarla. Bisogna quindi tener saldi sia l'essere come il divenire, ossia mantenere l'essere nell'apparire e l'apparire nell'essere in un rapporto incomparabile di appartenenza, finora mistificato dall'intromissione del nulla e dal mito della « produzione » dell'essere e del riferimento del divenire al non essere così da concepire il divenire come passaggio dal non essere all'essere; come fa la ragione alienata la quale, separandoli, aliena sia la verità dell'essere come quella del divenire e dell'apparire. Si deve mantenere che ciò che appare è l'immutabile. E il *divenire,* che pure appare, non è il processo (creazione e nientificazione) in cui se ne va dell'essere, bensì il processo del comparire e dello scomparire degli enti, il processo cioè della manifestazione dell'eterno (RC 356).

Se la distinzione fra l'apparire trascendentale e l'apparire empirico è la distinzione fra l'apparibilità o possibilità di apparire del Tutto nel divenire e l'apparire di un contenuto particolare, l'apparire empirico non è più un "divenire" in senso classico (passaggio dalla potenza — dal nulla — all'atto e vi-

---

(11) Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce,* nr. 7; ed. Dutens, Genève 1768, p. 35. Cf. C. Fabro, *Notes pour la fondation métaphysique de l'être,* Revue Thomiste, 1966, 2, p. 224.

(12) M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik,* I, Die Grundfrage der Metaphysik, Tübingen 1953, p. 1 ss. (E' con questa domanda che termina la prolusione: *Was ist Metaphysik?* del 1929).

ceversa) implicante il non essere dell'essere (13). L'apparire empirico, p. es. l'apparire *della carta,* è il rapporto tra il trascendentale e il contenuto empirico, è un rapporto di apparire e scomparire del contenuto particolare nell'apparire trascendentale. Perciò nell'espressione: « l'apparire sparisce... », non vuol dire che l'apparire non è più apparire, che cioè si è consumato o spento, ma vuol dire che l'apparire empirico non appartiene più al contenuto dell'apparire trascendentale, che esce da questo contenuto (ma continuando ad esistere in eterno: RC 358 — nella totalità dell'essere, se intendo bene!).

Tale è sempre, e altra non può essere l'esigenza dell'essere cioè di essere. Allora il distruggersi e il divenire niente delle cose viene affermato *non già in quanto questo loro esser niente appaia* — e cioè in quanto si esprime fedelmente il contenuto dell'apparire — bensì *in quanto questo contenuto viene interpretato* secondo le categorie di quella saggezza pratica che sin'ora ha favorito la vita dell'uomo nel mondo — cioè secondo le categorie della *doxa* e non della *alétheia* — cioè se ci si preoccupa di esprimere il contenuto, che appare, così com'esso appare, allora il divenire che appare non potrà più essere inteso come annullamento dell'essere... Ad ogni evento ne succede un altro, nel senso che *un secondo evento incomincia ad apparire, quando il primo non appare più.* Dopo l'ultimo fuoco, la cenere; vuol dire: quando l'ultimo fuoco non appare più, appare la cenere. Ma che ciò, che più non appare, non sia nemmeno più, questo l'apparire non lo rivela. Questo lo si *interpreta* sulla base del modo in cui qualcosa compare o scompare: quando qualcosa, che non era mai apparso, appare, si dice che nasce e che prima era niente; quando qualcosa scompare e non fa più ritorno, si dice che muore e diventa un nulla (*doxa*). Ma l'apparire *non attesta* l'opposto di quanto è esigito dal logo. Il logo esige l'immutabilità dell'essere — esige cioè che l'essere non sia nulla e quindi che non esca dal nulla e che non ritorni nel nulla (PS 579 s.). Nel mondo dell'apparire, precisa Severino, una cosa appare se un'altra va in ombra e così se appare il giorno deve sparire la notte; nella casa dell'essere invece giorno e notte convivono eternamente (il Severino cita Eraclito: *ho theòs hemere euphrone* - Fr. 67). Ciò che appare e scompare è perciò l'apparire non l'essere, come anche ciò che aumenta e diminuisce è l'apparire, non l'essere: il divenire, la storia, le vicende del mondo non aumentano e non diminuiscono l'essere, appunto per-

(13) La contestazione dell'interpretazione platonico-aristotelica del divenire, a causa del suo appello al "non-essere" (materia, potenza...), è il fulcro del corso di filosofia morale del 1967-68 (cf. spec. FM II, lez. IX, p. 29 ss.).

ché il divenire è il comparire e lo scomparire dell'essere, — ciò che aumenta e diminuisce è il contenuto dell'apparire non quello dell'essere. Si tratta allora di tener fermo il principio presentato nel paragrafo precedente ossia che quando qualcosa comincia ad apparire — ossia quando si inserisce nell'orizzonte trascendentale dell'apparire —, incomincia ad apparire anche il suo apparire, ossia incomincia ad apparire anche l'inclusione del qualcosa nell'apparire trascendentale; sì che non solo quel sentimento (dell'apparire), ma anche il suo apparire è da sempre e per sempre, anche se non da sempre appare. Non c'è quindi *progressus in infinitum*, poiché quest'ultimo apparire, che è l'apparire dell'apparire di qualcosa, è lo stesso apparire del qualcosa (14). Tutto ciò che esce ed entra nel cerchio dell'apparire è eternamente.

In conclusione, nell'analisi aristotelica del divenire — e soprattutto in quella scolastica e neoscolastica — svanisce completamente la semantica dell'essere. Poiché quel nulla, che dovrebbe semantizzare l'essere, non appare, e il suo apparire dovrebbe valere come il fondamento della semantizzazione dell'essere, ne viene che l'essere resta, in questa semantica neoaristotelica, una parola completamente sprovvista di significato: *asunètheia* alla verità dell'essere. Se infatti l'essere è significante solo nella sua opposizione a quel non essere che sarebbe dato nell'esperienza del divenire, la significanza dell'essere sarebbe soltanto un semplice *fatto*, giacché il divenire delle cose è soltanto un fatto — e quindi non si può escludere che la parola « essere » non abbia più alcun significato (PS 581 nota). Resterebbe così dimostrata la tesi che l'*alienazione della ragione* implica un senso alienato del divenire: se non si avverte l'impossibilità che l'essere non sia, non si sospetta nemmeno che, definendo il divenire, che appare, come annullamento dell'essere, o come l'emergere dal nulla da parte dell'essere, si altera radicalmente il contenuto autentico del divenire (PS 578).

Il destino del "nulla" è perciò segnato, è quello cioè assegnatogli da Parmenide che è di "non essere". Bisogna allora tener fermo che il nulla ha funzione di semantema solo nell'opposizione all'essere, ma così che l'unico protagonista dell'opposizione è l'essere. Quindi il nulla semantizzante non è qualcosa che si possa trovare nella manifestazione del divenire, bensì è

(14) Sarebbe interessante fare un confronto fra "l'apparire dell'apparire" di Severino e il rapporto nella dialettica hegeliana fra la « prima » e la « seconda » immediatezza ossia fra il vuoto cominciamento *(Anfang)* e l'essere compiuto *(erfülltes Sein)* del Concetto (cfr.: Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Buch III, *Abschn.* 3, Kap. 3; Lasson II, 504).

l'assolutamente altro dalla totalità del significante: il non essere alcuna delle determinazioni che costituiscono la totalità (nemmeno quella espressa dalla parola « nulla »!). Un'assoluta negatività — si aggiunga — che non è richiesta semplicemente dalla comprensione finita dell'essere — da una coscienza che debba limitarsi ad astrarre l'essere dall'esperienza del divenire —, ma che deve essere posta anche da una coscienza assoluta ed immutabile dell'essere. Giacché, se l'essere *non è* il nulla — e se questo « non essere » è il senso stesso dell'*anànche* —, allora pensare l'essere senza pensare il nulla equivale a non pensare l'essere (15): appunto perché l'essere, di necessità, è la negazione del nulla, e non pensarlo come questa negazione significa non pensarlo affatto (così come pensare il triangolo, ma non pensarlo come avente tre lati, non significa pensare il triangolo) (PS 582). Questo perché per il formalista Severino l'*apprehensio prima intellectus* (che pone la significanza dell'essere) si realizza solo nella *operatio secunda intellectus* (PS 581 s.). Il divenire attesta sempre l'essere, mai il nulla.

4. *Il divenire e l'esistere: al di là di Parmenide.* - Dall'appartenenza essenziale (e scambievole) dell'essere all'apparire nel divenire si vede come Parmenide, affermando la distinzione ed opposizione di essere ed apparire (di *alétheia* e *doxa)* com'è stato lo scopritore dell'essere così è stato il suo carnefice, prima ancora di Platone.

Si deve mantenere cioè che né il molteplice, né il divenire intacca la verità dell'essere poiché la verità dell'essere è lo sfondo, il cui apparire viene di necessità richiesto all'apparire di ogni cosa (TU 346): è questo il momento decisivo in senso opposto alla dimenticanza dell'essere ossia che ciò che si manifesta è sempre l'essere, e non la sua immagine soggettiva e "fenomenica" che rinvii alle cose come sono in se stesse — l'essere non sta aldilà del pensiero, sta in tutta la luce davanti agli occhi come ciò ch'è "disvelato" (RP 144). Dovunque allora appare "qualcosa", c'è l'apparire dell'essere ma come "acca-

(15) « Ma che la prima qualità radicale dell'essere-chiamata, dall'A., struttura originaria — debba riconoscersi proprio nel suo non essere il nulla, è una tesi — per paradossale che possa apparire questa critica — tale da legare indissolubilmente l'essere al nulla e da ricadere appunto nel nichilismo (checché sia delle intenzioni contrarie, ripetutamente manifestate a parole). Se l'essere è in quanto c'è il non-niente, l'essere non può essere tale se non nel suo necessario rapporto, sia pure di negazione, al niente; in altri termini, l'essere è mediato, sia pure tramite la sua opposizione al niente dal niente stesso » (A. Dalledonne: *L'essenza del Nichilismo nella critica di Emanuele Severino,* in: « Divus Thomas », a. 78 (1975), n. 3, p. 284).

dimento" e non come "l'apparire infinito dell'essere", come l'epifania in cui è svelata la totalità compiuta e in cui dunque non può accadere alcun'altra rivelazione. Allora, come apparire finito, la verità eterna è contraddizione: essa lascia che ogni cosa appaia nel Tutto, ma il tutto in cui avvolge ogni cosa non è la totalità compiuta dell'essere, ma soltanto il significato formale di questa, sì che vien lasciato apparire come tutto ciò che non è il tutto (TU 345). La verità dell'essere cioè provoca una frattura del sapere ossia pone la contraddizione tra l'immutabilità dell'essere e la presenza del divenire dell'essere. Non vedere e passare a lato di questa contraddizione, separando nel divenire l'apparire dall'essere per fare posto al non-essere, è fuggire la verità e cadere nell'*errore* ch'è di attribuire al finito (e al non essere) una sua verità di essere mentre la verità è riservata all'Essere ch'è l'Infinito e il Tutto (16).

E la distinzione platonica tra il non-essere come *contrario* (*enàntion*) e il non-essere come *altro* (*éteron*) è stata per il pensiero occidentale tanto più facile quanto più essa è essenziale e imprescindibile. Infatti essa porta le differenze dell'essere — e le porta sicuramente e definitivamente —, *ma conti-*

(16) Benché il presente studio intenda soltanto chiarire la « coerenza interna » della posizione del Severino ed il suo allineamento massiccio (anzi lo scavalcamento estremo) con la "Teologia della morte di Dio", è opportuno osservare che alla costante e sempre più drastica denunzia del *nulla* e del *non-essere* che nientifica l'essere in tutto il pensiero melissiano occidentale, manca qui ogni analisi sia semantica sia e soprattutto ontologica del nulla stesso. Tale analisi è indispensabile in ogni discussione sul primo principio e per collocare al giusto posto i due "incidenti" del non-essere di Melisso (*Fr.* 1) e di Aristotele (*Periherm.* 10, 19 a 23-27) che hanno scandalizzato (non senza ragione) Severino e che stanno a fondamento della sua diatriba. Chiamare Melisso però "padre della metafisica occidentale" (RP 152 ss.), per ridurre tutte le forme di metafisica al comune denominatore del "nulla", può essere un semplice *adiàphoron* fin quando non si precisa il "senso del nulla" se non si vuol cadere in un circolo tautologico (l'essere è l'essere, il non-essere è il non-essere), ma non è certo questa la posizione di Parmenide che oppone la *episteme* alla *doxa*. Se posso essere d'accordo con Severino nel contestare che il divenire sia in sé contraddittorio (il contraddittorio non può essere e perciò neppure Dio lo può capire nonché produrre), non vedo come il Severino possa pensare e fare un discorso qualsiasi e condurre avanti — e con quale fervore... — la sua polemica senza riferirsi al non-essere (la... falsità delle opinioni e interpretazioni degli altri!). Del resto parlare di "comparire" e "scomparire", come i due momenti o le differenze insite al divenire, è impossibile senz'ammettere il non-essere (lo scomparire del comparire, del contenuto ch'era "presente" e che si è assentato cioè *non* è più, che non è più e come tale non ritorna più...). Dio solo può pensare l'essere senza il non-essere perché Egli stesso è l'Essere per essenza e può pensare la totalità della presenza e perciò senza riferirsi al non-essere; perché solo Dio realizza in modo assoluto la totalità dell'intuizione come presenza immutabile dell'essere al di fuori della successione. (Cfr. *Dall'Essere all'Esistente*, Morcelliana, II ed., Brescia 1965, pp. 11-69).

nua a lasciarle nel tempo (come già era accaduto a Parmenide); onde ci si deve mettere in cammino — un cammino che ancor oggi non è finito — per andare alla *ricerca* di quell'essere che sia fuori del tempo. Le differenze debbono venire ricondotte all'essere, perché se "rosso", "questo rosso"... è significante in modo diverso da come è significante il nulla, allora di esso si deve predicare l'essere, si deve dire cioè ch'è un respinger via il nulla, ossia ch'è quell'energia che nega il negativo. L'essere diventa predicato di ciò che gli è diverso non di ciò che gli è opposto; sì che ora l'affermazione che il non-essere (cioè la determinazione) è, non significa più che il negativo è il positivo. L'essere parmenideo diventa il predicato di tutte le determinazioni; la rarefatta positività diventa il determinarsi del positivo, la positività del determinato; non già il puro essere, ma l'essere come sintesi (di essenza — la determinazione — e di esistenza — l'«è»), l'essere come *ón*, secondo l'espressione aristotelica (RP 141). Chiara è perciò la costituzione dell'errore: in quanto l'apparire non è l'infinito apparire del tutto, la verità dell'essere non esaurisce la possibilità dell'apparire. Nell'apparire infinito non appare che la verità dell'essere, in cui ogni contraddizione è superata. L'apparire finito, invece, in quanto finito è aperto all'irruzione dell'*errore*. L'errore irrompe nell'apparire non già in quanto appaia come negato dalla verità, ma in quanto appare equipollente alla verità (TU 350) (17).

Il principio di Parmenide adunque che « l'essere è e non gli è consentito di non essere » va mantenuto, senza flessioni, nel suo senso univoco e onnicomprensivo ad un tempo di fronte al quale l'esistere (l'*esistenza*, come ec-sistere) è un caso particolare. Dato infatti che l'«è», ossia l'esistenza, l'*esse*, è il non essere un nulla: che qualcosa « esista » significa innanzitutto che non è un niente e cioè che riesce a starsene presso di sé senza disciogliersi in un niente. L'esistenza, invece, come *ex-sistere*, cioè come un riuscire a costituirsi mediante un venir fuori alla luce, è soltanto un modo particolare dell'esistere, assunto nella sua valenza trascendentale, ossia come negazione del nulla. E, in generale, la pluralità dei modi di esistere è la stessa pluralità dei modi, secondo i quali non si è nulla; sì che

---

(17) Il divenire riguarda l'essere e non il non-essere, non implica nessun riferimento al non essere ma soltanto all'apparire dell'essere come al venire all'essere dell'essere stesso: altrimenti se il divenire fosse un "passaggio", dal non essere all'essere o dall'essere al non essere, si avrebbe la contraddizione — per Severino — che all'essere accade di non essere e al non essere di essere, quindi che il non essere è e l'essere non è (RC 351 s.). E' questo il nodo principale della discussione del Severino col maestro Bontadini, come diremo più avanti.

la pluralità stessa delle determinazioni o differenze dell'essere è la pluralità dei modi dell'esistere, e poi ogni singola determinazione è un modo, irripetibile, di esistenza (PS 559).

Qui ci avviciniamo al punto risolutivo cruciale: dopo aver eliminato, col « principio di appartenenza » che pone l'identità dialettica di essere e apparire (nel divenire e nel molteplice), ogni dipendenza causale, ora Severino toglie anche (logicamente!) ogni distinzione reale di essenza e di esistenza nel finito. Egli attacca direttamente l'argomentazione di S. Tommaso nel *De ente et essentia* (c. V) (18), in quanto — da rigido attualista qual è — il Severino opera soltanto sul plesso dell'ente come tensione di essenza universale e di esistenza particolare: gli è che, per lui, al fondo di ogni distinzione reale, anche di quella tomistica di essenza ed *esse*, resta il peccato originale di Parmenide ossia, poiché 'essere' non significa 'uomo', 'casa', 'rosso'..., queste e tutte le determinazioni particolari sono allora un nulla. E' sempre questo, a suo avviso, l'errore della metafisica — iniziato dallo stesso Parmenide — di fare dello "essere" un predicato, così che l'essere può anche non-essere (se non c'è l'essenza). Invece, come si è affermata l'*implicazione reale* dell'essere con l'apparire, così non può apparire problematica l'implicazione tra l'essenza e l'esistenza pura, intesa cioè in senso trascendentale: Severino a questo riguardo — si badi bene! — parla di *qualsiasi* essenza e non fa distinzione fra essenza reale o irreale, incorporea o corporea, ecc. (PS 570), poiché per lui l'essenza è la modalità dell'apparire per l'esistenza (è il *was* del *das*, come in Suarez, Wolff, Kant...).

La distinzione di essenza ed esistenza nelle creature diventa perciò la prova dell'alienazione radicale della metafisica la quale deve ricorrere ad un *medio*, cioè a complicati ragionamenti per affermare la loro identità in un Essere privilegiato (Dio): ecco la malattia mortale del pensiero, il non sapere se a quest'uomo, con queste carni e queste ossa, convenga o non l'esistenza (PS 571). Che questa lampada "esista di fatto" è attestato dall'apparire delle cose; ma nell'atto stesso in cui questa modalità di esistenza appare, la verità dell'essere esige che, essendo appunto posta l'esistenza, il non essere un nulla, di questa modalità, sia insieme posta l'impossibilità che essa... sia o divenga nulla (PS 563). E' la forma elementare di quello ch'è

(18) Il Severino, come si dirà nella parte critica, non distingue fra la *existentia* come "fatto" di esistere della Scolastica, passata poi nel pensiero moderno, e lo *esse* come *actus essendi* profondo ch'è proprio di S. Tommaso (Cf. C. Fabro, *Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento*, Giornale critico della filosofia italiana, LII - 1973, p. 469 ss.).

stato detto lo « argomento ontologico » ossia l'affermazione dell'identità reale di essenza e di esistenza nel finito, ma in un senso nuovo ch'è diverso da quello p. es. di Suarez (anche se, in ultima istanza, può essere ricondotto a questo o essere visto come l'effetto dell'oblio dello *esse* ch'è affermato nella posizione di Suarez). Non si tratta, spiega Severino, di stabilire l'implicazione tra due diversi modi di esistenza, bensì di porre l'esistenza (in senso trascendentale) di ogni modo di esistenza (i modi essendo appunto le determinazioni stesse del positivo).

Eterna è ogni cosa. «L'essere è», «l'essere non è nulla» ha significato esistenziale poiché è la stessa esclusione dell'inesistenza dell'essere, sempre che l'esistenza sia intesa nel suo logico-fattuale autentico valore di puro non essere un nulla. Se l'essere è ciò che non è nulla, allora l'essere (ogni essere, ogni cosa che non sia nulla) è ciò che esiste e non può non esistere ossia non è un nulla e non può diventare un nulla (PS 563). Si tratta che la *Diremtion* originaria (come direbbe Hegel) di essere e divenire è interna all'essere poiché — ed è sempre il senso (l'unico, per Severino!) del principio di Parmenide — l'essere è, *tutto* l'essere è; e quindi è immutabile ed eterno. Lo « stesso » (questo colore) *si differenzia:* e cioè che in quanto immutabile si costituisce *come* e in una *dimensione* diversa da sé in quanto diveniente (RP 146 s.). Una *Diremtion* formale (di essenza ed esistenza) la cui verità si salda nell'identità, come già si è visto.

E' questo alla fine, e altro non può essere per Severino, il significato autentico del principio di non contraddizione già intravisto fin dal 1958: esso risiede nel significato stesso dell'essere, cioè che l'essere abbia ad essere, sì che il principio di non contraddizione non esprime semplicemente l'identità dell'essenza con se medesima (o la sua differenza dalle altre essenze), ma l'identità dell'essenza con l'esistenza (o l'alterità dell'essenza dall'inesistenza). Ogni affermazione esistenziale è posizione di quest'identità dell'essenza e dell'esistenza: non nel senso che ogni proposizione esistenziale sia identica, ma nel senso che nel significato della determinazione (essenza) si predica l'essere (la positività, l'esistenza) della determinazione (SO 378) (19).

Qui si può inserire il rapporto che Severino ha istituito fra « la terra e l'essenza dell'uomo » (1968). La terra è l'accadimento prodigioso, l'offerta dell'essere: l'essere abita da

---

(19) Il testo è riportato in RC 350 dove Severino rimanda al saggio MA del 1956, il quale già conterrebbe « alcuni sintomi della consapevolezza storica dell'essenziale eterogeneità dell'*essere* di Parmenide rispetto alla tradizione melissiano-aristotelica » che introduce il non-essere accanto all'essere.

sempre l'apparire, ma la terra è il dono atteso dell'ospite. Con uno stile tra involuto e mitico, Severino afferma che in principio la verità ha voluto la terra e che, in quanto voluta dalla verità, la terra spicca sul fondo. La verità vuole che la terra continui ad apparire. In ciò consiste il suo accoglimento della terra e così l'accadimento (lo *Ereignis* di Heidegger) non è più l'imprevisto e tutto l'accadere può essere visto come un Tutto abbracciante anche il futuro. Ma vedere la terra in questo modo, cioè come apparire integrato nell'essere, dipende dalla volontà. Infatti per Severino volere la terra è essere certi che l'accadimento, come orizzonte di ogni accadimento, continui nell'eterno apparire della verità dell'essere...; è affondare le radici nell'abissale profondità del volere che vuole la terra nel suo legame alla verità della terra. La verità allora vuole la terra come l'eterno apparire della verità dell'essere: l'errore invece è il separare la terra dall'essere, è pensare "l'isolamento" della terra, la convinzione che la terra sia il luogo sicuro così che l'errore pensa il voluto come il Tutto sicuramente esistente. E' in questa sollecitudine per la terra per se stessa che consiste la non-verità, l'errore, che ha il suo fondamento nell'accettazione della terra compiuta dalla verità dell'essere. E si comprende (come coerenza interna!) la diffida di Severino alla filosofia come "processualità" cioè come affermazione dell'Essere per via dimostrativa o dialettica di mediazione. La filosofia appartiene all'offerta della terra. Ma questa processualità non è la crescita, nell'apparire, della verità dell'essere, ma è il processo del dileguare delle attività dell'isolamento. La verità dell'essere è invece qui da sempre tutta dinanzi; sembra che si faccia avanti un poco alla volta, perché è la solitudine della terra ad allontanarsi un poco alla volta (TU 358). Compito infatti della volontà della terra è di lasciar apparire l'essere. Ma, nell'accogliere l'accadimento (della terra), l'apparire non è l'apparire infinito dell'essere, l'epifania in cui è svelata la totalità compiuta e in cui dunque non può accadere alcun'altra rivelazione. Come apparire finito, la verità eterna è contraddizione: lascia che ogni cosa appaia nel tutto, ma il tutto in cui avvolge ogni cosa non è la totalità compiuta dell'essere, ma soltanto il significato formale di questa, sì che vien lasciato apparire come « tutto » ciò che non è il tutto (TU 345).

Essere nella verità è allora volere la verità, è *volere* la terra come il "luogo" intenzionale dell'apparire dell'essere (lo *In-der-Welt-sein* di Heidegger!), è nella sua radice *volere* l'appartenenza essenziale dell'essere all'apparire nel divenire infinito. A questo volere sono legati la realtà del *Sacro* e l'impegno della *fede*.

5. *La perdita del Sacro e l'alienazione della Fede.*

Il punto di partenza — ed in un certo senso anche il "punto di arrivo" — delle riflessioni di Severino è la convinzione che dopo Parmenide tanto le metafisiche della trascendenza quanto le metafisiche immanentistiche hanno in comune la dimenticanza del senso dell' essere, hanno cioè accolto quel senso alienato dell'essere per il quale l'essere è visto come ciò che, in quanto tale, può non essere. Appunto per questo oblio il pensiero può convincersi che il divenire, contenuto dell'apparire, sia un processo in cui ne vada dell'essere, e può quindi proporsi — ossia proprio per la convinzione che tale processo sia il contenuto dell'apparire — di «salvare» il divenire così inteso. L'oblio dell'essere costringe il pensiero a salvare il proprio parto mostruoso (PS 598 s.). Ed in questo qualcuno potrebbe dire che non c'è nulla di nuovo rispetto alla nota critica fatta da Heidegger al pensiero occidentale di *Vergessenheit des Seins*. Ma il Severino si è poi impegnato, a differenza di Heidegger (mi sembra!), a garantire la verità e realtà del divenire e dell'apparire la quale resta irrimediabilmente compromessa quando si definisce il divenire — a cominciare da Platone fino ad Heidegger compreso — come « l'emergenza [dell'essere] dal nulla e come la scomparsa (l'annullamento) dell'essere nel nulla »: l'*apparire* non va inteso in termini di essere e non essere, ma come comparire e scomparire dell'essere stesso. Allora il *divenire* non implica il non essere, bensì il non apparire dell'essere (PS 583). Il divenire pertanto è come il vaso di Pandora che rende possibile l'apparire (dell'essere) come orizzonte totale, come l'orizzonte della totalità.

Il semantema di "evento trascendentale" permette di raccogliere il filo conduttore del Severino ossia il significato ontoteologico del principio di appartenenza. Infatti l'unico senso secondo il quale si può affermare il divenire dell'evento trascendentale è dato quindi dal divenire del suo contenuto: l'evento trascendentale appare come diveniente non già nel senso che ne appaia il sorgere e il tramonto, ma nel senso che appare il sorgere e il tramonto delle determinazioni particolari del contenuto dell'apparire. Il comparire e lo scomparire di qualcosa — ossia il suo divenire — devono essere dunque intesi come l'entrare e l'uscire del qualcosa dalla ferma dimensione trascendentale dell'apparire (PS 591). Allora come si è riconosciuto che il divenire è intrinseco all'essere (e viceversa), si deve riconoscere ch'esso è anche intrinseco a Dio. All'interno della logica aberrante della ragione alienata è certamente autocontraddittorio affermare che l'immutabile diviene, e che il divenire è momento dell'immutabile: appunto perché, qui, il divenire è

inteso come il contraddittorio dell'immutabilità. Ma se si fa vivere la verità dell'essere, allora il divenire dell'immutabile vuol dire che l'immutabile appare e scompare: il divenire, qui, non è più il contraddittorio dell'immutabilità, un processo in cui ne vada dell'essere, bensì è un processo in cui ne va dell'apparire dell'essere. E tutto ciò, che in questo processo appare e scompare, è eternamente (ossia tutto ciò che in questo momento di Dio appare e scompare, è eternamente in Dio). Così che tutto ciò che entra ed esce dal cerchio dell'apparire è eternamente. E questo stesso cerchio è eterno, ossia da sempre, 600 s.).

L'apparire come essere dell'apparire è un lasciar apparire l'essere e perciò un lasciar essere l'essere (*lassen-sein:* Heidegger) e il divenire è il "medio" dell'apparire dell'essere: ciò che né S. Tommaso né Hegel, e nessun filosofo finora, è riuscito a capire — neppure Parmenide che per primo ha abbandonato alla *doxa*, e perciò al non essere, l'essere del divenire, riservando alla *alétheia* l'Essere immobile (*achíneton* - Diels Fr. 8, 38). L'alienazione metafisica, unita all'isolamento della terra, ha avuto per conseguenza la perdita del *Sacro* in quanto esso si trova coinvolto nella mistificazione della verità che quell'alienazione comporta. L'incontro col Sacro (scrive il Severino nel 1967) è così avvenuto all'interno dell'alienazione del senso dell'essere. In quanto dominato dall'alienazione metafisica, il Sacro non può salvare la verità, cioè non può salvare. Nel primo studio non si prende in considerazione questa determinatezza storica del Sacro, ma solo la pura possibilità che esso salvi la verità... nella prospettiva cioè di sottrarre il Sacro alla dominazione della metafisica. Ma ciò può avvenire solo all'interno del rivolgimento più abissale cui possa andare incontro la storia dell'Occidente. Quindi, in concreto: la salvezza della verità non può avvenire indipendentemente dalla storia dei popoli e dalla storia dell'Occidente; non si tratta ormai di una semplice critica di tesi filosofica, ma del sovvertimento della civiltà occidentale (PF, pref. rist.). L'Occidente non ha saputo cogliere il Sacro, in quanto ha optato per la dominazione (= alienazione) metafisica: un segno inequivocabile di questa mistificazione del Sacro è l'aver chiamato *Genesi* il primo libro della Bibbia confinando il Sacro alla sfera della soggettività, mentre il mondo (l'oggettività) va in perdizione (SG 23) (19ª).

Da quanto è dato di capire — poiché il Severino non spiega mai con discorso diretto l'essenza del Sacro — il Sacro sembra indicare la totalità dell'essere e dell'apparire nell'inesauri-

---

(19ª) Vedi in altro senso: C. Fabro, *Valori della cultura contemporanea,* in: « Humanitas » VI, 11 (1951), p. 1053 ss.

bile divenire storico (ch'è perciò Storia sacra) del loro rapporto rispetto alla libertà dell'uomo: è questo rapporto ch'è reso ambiguo dal linguaggio della metafisica. Leggiamo perciò che, quando il Sacro dice: *panta di' autou egéneto* (*Jo*. 1, 3), è sintomatico che la metafisica non sospetta neppure che il significato di questo *ghignestai* possa essere diverso da quello che le è familiare e la « creazione » diventa così l'assurdo di una regione dell'essere (*panta*, le cose create), che sarebbe potuto esser niente e potrebbe diventar niente (SG 29 s.). Pertanto l'accettazione del Sacro in siffatta prospettiva alienante della metafisica può anche portare il deserto, il più profondo occultamento dell'essere.

Tocca pertanto disvelare e ricuperare il significato originario del Sacro — che Severino sembra intendere come « Storia sacra » — ossia è necessario riportarsi al significato originario del linguaggio del Sacro. Infatti si deve tener presente che il linguaggio del Sacro, come ogni altro linguaggio storico, non divenga linguaggio solo quando i suoi segni sono coordinati ai significati attuali, ma sia già linguaggio indipendentemente da questa coordinazione, cioè sia già coordinato a significati, indipendentemente dalla coordinazione alla dimensione attuale del significato. Quindi è possibile che il linguaggio abbia già un suo significato, indipendentemente dalla volontà di significazione da parte dell'uomo, e che dunque esprima l'essere, in quanto l'essere viene alla luce, in un apparire diverso dall'apparire attuale (SG 38). Sembra quindi che la "sacralità" competa all'Essere stesso come il Tutto, in quanto esso è per l'uomo il "luogo della salvezza"; pertanto la non alienazione non consiste nell'accettazione del Sacro, ma nella purificazione del luogo in cui doveva avvenire l'accettazione e il rifiuto del Sacro.

Il rapporto col Sacro da parte della verità è dunque, innanzitutto, il rapportarsi al Sacro da parte della verità. Il problema della salvezza riguarda, principalmente, la salvezza della verità. La salvezza è proprio in questo toglimento della contraddizione, un portare quindi l'essere al massimo disvelamento che gli è consentito nella verità. Perciò quel che importa non è il dire: « Io accetto il Sacro », ma « la verità accetta il Sacro » (SG 38 s.). Nell'isolamento prodotto dalla metafisica la storia della salvezza è allora ridotta ad un episodio che non lascia traccia alcuna nell'essenza dell'uomo (TU 382). La salvezza allora diventa un evento cosmico-storico, eterno e infinito come l'essere stesso. Chi allora riduce l'incontro col Sacro al solo momento della soggettività, sottintende che il singolo possa decidere il suo destino per suo conto, vivendo bene i pochi anni della sua vita: mentre per Severino — che riprende l'hegelia-

no: *Weltgeschichte als Weltgericht* (20) — la verità dell'essere esige che il singolo abbia sempre ed essenzialmente a che fare con la storia del mondo (che S. assorbe e identifica quindi con la storia sacra!) cioè con la storia dell'apparire dell'essere e, in esso, del Sacro. La misura e il modo di apparire del Sacro dipendono quindi e sono regolati dall'apparire infinito dell'essere che la storia del mondo porta con sé, non da un preteso incontro e impegno del singolo col Sacro (SG 23 s.) (21). E' il filosofo — purché si mantenga nel "sentiero del Giorno" e non finisca, come ha fatto la filosofia dell'Occidente a partire da Platone, nelle "case della Notte" (*dómata Nuchtós* - Parmenide. Fr. I, v. 9) —, come colui che guida il compimento dell'apparire dell'essere, che prepara al singolo il ripetersi dell'incontro col Sacro. Sappiamo allora che l'accettazione del Sacro *può* essere la chiave che porta al massimo disvelamento dell'essere consentito dalla verità, ma *può* anche — se cade nella soggettività — portare il deserto, l'occultamento più profondo dell'essere: quando cioè il singolo si fissa sul particolare della *doxa* e vive la verità nella non-verità, tale non-verità è la *fede* nel senso di risolvimento pratico del problema del Sacro. Identificando senz'altro non solo la fede in generale ma la stessa fede cristiana (poiché non distingue fra le due) con la *doxa*, il Severino nega la realtà dell'ordine soprannaturale rivelato e liquidando senz'altro la fede cristiana storica rimane nel deserto del principio moderno d'immanenza (22). La radice di tale contraddizione perciò non è da parte dell'essere, ma dell'apparire. E conclude: c'è dunque un'effettiva contraddizione tra verità e non-verità (ragione e fede, *epistéme, doxa*); ma c'è anche la possibilità che il trovarsi in questa contraddizione apra la via che conduce al toglimento di tutte le contraddizioni dalle quali la verità può liberarsi... *Il filosofo non può essere credente*, ma intanto lo è, comunque determini il suo credere. Giacché dalla contraddizione tra ragione e fede ci si può liberare anche decidendo di non aver fede (SG 40) (23).

---

(20) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 340; ed. Jo. Hoffmeister, Hamburg 1955, p. 288.

(21) Perciò Severino critica non solo la posizione di Kierkegaard, per non aver preso sul serio la *Weltgeschichte* hegeliana, ma la storia dello stesso Cristianesimo poiché anch'essa è storia della dominazione metafisica sul Sacro (SG 25).

(22) Vedi invece per l'esatta distinzione di *pistis* ed *epistéme* nella *teologia* cristiana il testo di Kierkegaard: *Diario* 1852, X^4 A 635; (cfr.: C. Fabro, *Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard*, Rev. Sc. philos. et théol. 1948, p. 169 ss. e *Dall'essere all'esistente*, II ed., Brescia 1965, p. 127 ss.).

(23) In questo contesto « gnostico » l'origine del "male", così come già quella del "mondo", è nella separazione che l'uomo fa (come per l'errore) dell'apparire (particolare) dal Tutto della verità dell'essere (universale): onde il

Essere nella verità è semplicemente stare in ascolto sempre e incondizionatamente della verità dell'essere nel suo attuarsi perenne, che muove dal fondo dei secoli passati e si volge senza posa verso il futuro nell'apertura illimitata della possibilità e dell'ipoteticità: è questo precisamente, mi sembra, il senso che p. es. Jaspers dà al suo *philosophischer Glaube* come punto di arrivo supremo della ragione (24). Per Severino invece la fede esprime la caduta della ragione, poiché tratta il controvertibile (non trovo in Severino nessuna distinzione fra fede umana e fede divina rivelata) come incontrovertibile, ossia è la certezza di ciò che alla verità appare come incerto (TU 353). La verità invece abita nella *volontà* la cui essenza, leggiamo, è la certezza: essere nella verità è volere la terra (il mondo) per l'apparire dell'essere, e volere la prosecuzione del nostro mondo è essere certi ch'esso continui ad apparire (TU 355). E' il vivere *aeterno modo* spinoziano!

Conclusione: il dualismo e il trascendentismo hanno la responsabilità di aver alienato l'uomo dalla verità. Perciò oggi mancano le condizioni di ascolto del *cherygma*. Ma anche la teologia è dominata dal nichilismo metafisico: la sua accusa che il nostro tempo non consente l'ascolto è fondata su quello stesso pensiero dominante — la nientità dell'essere — che impedisce l'ascolto verace. Nella storia dell'Occidente, l'unico ascolto è quello metafisico, in cui tutto è fatto passare attraverso la solitudine della terra e dove dunque nessun evento e nessun *cherygma* può portare a salvezza (TU 375). Parole di estrema gravità che il Severino ha ripetuto, aggravandole, a Roma (come ora si dirà) nel gennaio del 1967, le quali suonano condanna radicale di ogni religione che non si riduca a gnosi; ma soprattutto esse mettono sotto accusa il Cristianesimo nella sua caratteristica di evento storico irripetibile (ed ora sempre presente), e la « storia di salvezza » (*Heilsgeschichte*) dell'Incarnazione. A questo modo Severino ritorna alla posizione deistica e illuministica di Reimarus Lessing sul Cristianesimo.

"male" non può essere qualcosa di inventato dagli uomini o dal demonio, ma è il lasciar apparire ciò che, eterno, dovrebbe restare eternamente nascosto (SG 42). Cfr. a questo riguardo: C. Fabro, *Problema e mistero del male*, nel vol. « *L'uomo e il rischio di Dio* », Studium, Roma 1967, p. 480 ss.

(24) Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1948 (IV Aufl. 1955). Nella linea del *vernünftiger Glaube* di Kant, la fede filosofica di Jaspers costituisce l'atto ultimo della ragione la quale perciò esclude per principio ogni accesso e convalida assoluta della fede rivelata storica poiché « ... non si dà una religione biblica » come tale ma tante religioni che si richiamano alla Bibbia: giudaica, cattolica, protestante, luterana, calvinista, anglicana, islamica (cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, p. 525). Su questo punto, vedi: C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, II ed,. p. 187 ss.

Capitolo III

I MOMENTI DEL PANENTEISMO TRASCENDENTALE

1. *Continuità e coerenza della posizione filosofica.*

Dalla tesi di laurea su *Heidegger e la metafisica* del 1950, che il Severino (mi sembra) ha lasciato alle spalle, fino a SO e agli ultimi studi del ciclo parmenideo (RP, PS, SG, TU e RS) il cammino è stato notevole: di scritto in scritto si avverte un crescendo di coerenza e quasi un *furor logicus* cioè la decantazione radicale del principio assunto ossia l'affermazione dell'« identità dialettica di essere e apparire » che deve portare al toglimento di ogni dualismo ed al superamento dell'invenzione del mondo ch'è l'essenza del nichilismo occidentale portato (secondo Severino) dalla metafisica. Così p. es., per gli stessi importanti *Studi di filosofia della prassi* del 1962, il Severino ci avverte (nella Pref. alla rist. del 1967) che « debbono essere letti alla luce di RP e di SG » e precisa: « L'alienazione metafisica (*le cui tracce sono ancora visibili nel secondo e soprattutto nel terzo studio* - corsivo mio) è l'essenza del nichilismo » (l. c.).

Ma il fatto più notevole e sorprendente, ed anche il più importante, è il continuo riportarsi da parte del Severino (e lo documenteremo subito) nel ciclo parmenideo alla SO, ch'è del 1958, come all'esposizione basilare del suo parmenidismo radicale. Ora quest'opera, notevole per la sua mole e la ferrea struttura formale, sembra non abbia destato preoccupazione alcuna di ortodossia né all'Università Cattolica di Milano (1), né altrove. La Redazione della *Riv. di filosofia neoscol.* mostra il suo dissenso — in forma però piuttosto blanda, mi sembra — solo all'apparire di RP del 1964: la nota ammette anzi che « l'articolo (= RP)

(1) Il Severino sembra non trovi alcuna incongruenza fra la sua posizione filosofica di denunzia del Cristianesimo storico ch'egli, se ho ben capito (cercherò di chiarire fra poco) vede « alienato » nel mondo e la sua permanenza all'Università Cattolica (FM II, 168).

si riconnette ad una tradizione che ha i suoi rappresentanti anche nella scolastica. Con la tesi, infatti, che nell'essere di ogni cosa, per quanto diveniente e caduca, si manifesta immediatamente la presenza dell'Essere divino, Emanuele Severino continua, ci sembra, una tradizione che ha esempi classici, come, per citarne uno, il capitolo terzo dell'*Itinerarium* di S. Bonaventura» (RP 137). Per quanto consta dallo sviluppo del dibattito, il Severino non ha tenuto, nelle sue risposte ai critici, nessun conto del lusinghiero accostamento che anche a me sembra, se non una *pia fraus*, soltanto una *pia intentio;* quel concetto di Dio di S. Bonaventura resta nell'orizzonte agostiniano, mentre Severino fonde — come già il maestro Bontadini — l'essere di Parmenide con l'atto puro di Gentile (2).

Il fatto più rilevante quindi è l'importanza e solidarietà speculativa che il Severino attribuisce nel suo recente ciclo parmenideo alla SO del 1958 ch'egli considera tuttora l'unica esposizione compiuta del suo pensiero. A convalida di questo rapporto di solidarietà valgano alcune indicazioni sintomatiche, poiché il Severino (e ciò gli fa onore) non intende nascondere nulla e detesta (giustamente) le confusioni.

Scopo del ciclo parmenideo — lo sappiamo — è la denunzia del nichilismo della metafisica occidentale e « si può cogliere il fondamento nichilistico della nostra civiltà solo in quanto ci si conduca e mantenga nella testimonianza della verità dell'essere ». Essa è pertanto richiamata, in RP, nei suoi tratti essenziali, ma il richiamo fa riferimento costante a una precedente indagine di *La struttura originaria* sulla verità dell'essere, dove si tenta di esprimere quella testimonianza nel modo « più determinato e concreto » (RC 349). Il Severino aggiunge in nota: « Cf. SO, cap. 14 e il convergere di tutta l'indagine su questo capitolo. - Cf. "*Avvertenza*" » (l. c.). L'*Avvertenza*, che è segnata: Estate 1957, precisa il rapporto agli scritti precedenti: « Il presente saggio non si affianca tanto ai precedenti lavori dell'autore, quanto piuttosto intende realizzarsi come l'esposizione dell'ambito, dal punto di vista del quale può essere determinata la loro validità e effettuata la loro revisione » (SO 5). Il rapporto però tra il ciclo parmenideo e SO va meglio precisato.

Il punto di volta è l'interpretazione del significato che nel-

---

(2) La Nota della Redazione al II art. (PS), apparso a distanza di un anno dal primo, è meno ottimista e constata che « la risposta di Severino accentua la divergenza del suo pensiero dalla concezione filosofica alla quale si ispira questa Rivista » (cioè la RFNS, pubblicata a cura dell'Univ. Catt. del S. Cuore): una divergenza che sembra attinga un « radicale dissenso » (PS 559).

Il III ed ultimo art. (RC), il più polemico e radicale, apparso in RFNS, 1968, non porta più nessuna Nota della Redazione.

la metafisica tradizionale viene meno alla testimonianza della verità dell'essere: sin dalla sua nascita, infatti, il nichilismo si presenta nelle vesti di custode della non nientità dell'ente e formula il « principio di non contraddizione ». Ne *La struttura originaria* (1958) si dice pertanto: « anche quando si avverte che il principio di non contraddizione non è soltanto una regola del pensare, ma investe l'essere, ma poi si intende l'essere (l'incontraddittorio) come di per sé indifferente a che sia o non sia — sì che col principio di non contraddizione non si viene a dire altro che, quando l'essere è, è, e quando non è, non è —, si intende sempre formalisticamente l'incontraddittorietà, e proprio per questo la si nega: appunto perché si lascia valere la supposizione di un momento in cui l'essere non sia » (RC 350. - La citazione di SO dà la p. 378 e sarà ripresa più avanti per la dialettica di essenza ed esistenza).

Ma anche nei particolari momenti dottrinali del suo (nuovo) orientamento, il riferimento del Severino alla SO è costante e puntuale: il rilevamento, pur con la dovuta sobrietà, è indispensabile e di prima importanza perché rivela a suo modo il sottosuolo da cui evolve ed in cui cerca fondamento il suo pensiero.

a) - L'appartenenza o identità (gentiliana) *degli opposti.* - Cioè l'identità degli opposti (come il *nulla* medesimo), in quanto essa è pensata, è un positivo, e come positivo non è negativo: l'identità degli opposti, come esistente, è un positivo significare... una positività significante. In nota (9) c'è il riferimento: « Per l'approfondimento dell'aporia derivante dal fatto che il nulla e il contraddittorio sono positivamente significanti, cf. il cap. IV de *La struttura originaria* » (RP 167). Il punto veniva precisato e ricordato ai critici impazienti e frettolosi: l'intento dell'intera indagine contenuta ne *La struttura originaria* è di determinare in maniera rigorosa il senso dell'opposizione del positivo e del negativo. Facendo riferimento all'aspetto più generale dell'opposizione, in *Ritornare a Parmenide* si richiamava che, nell'opposizione del positivo e del negativo, « il negativo non è soltanto il puro nulla (Parmenide), ma è anche l'*altro* positivo (Platone)» (p. 147). L'opposizione dell'essere al nulla è cioè uno dei modi secondo i quali il positivo si oppone al negativo: nella sua concretezza, la verità dell'essere è l'opposizione *nella sua universalità,* e non in questo o quel modo, in questa o quella individuazione, sia pure emergente come quella costituita dalla proibizione che l'essere non sia. In RP si diceva appunto che « la negazione che l'essere non sia è individuazione dell'opposizione universale del positivo e del negativo » (p. 173), giac-

ché « nell'opposizione originaria [e l'opposizione può essere originaria solo in quanto sia assunta nella sua universalità], ogni essere (e la totalità dell'essere) si svolge verso più direzioni — si trova cioè in una pluralità di rapporti » (*ibid.*). Questa pluralità di direzioni o rapporti è appunto la pluralità di modi secondo cui ogni positivo si oppone al suo negativo. E questa pluralità era anche esemplificata: *a*) l'albero non è il monte, *b*) l'albero non è il monte, la casa e tutto ciò che è altro dall'albero, *c*) l'albero non è un nulla, e cioè *d*) l'albero non è mai inesistente, ecc, (*ibid.)*. L'opposizione originaria non è né questo né quel modo dell'opposizione, ma la loro cooriginarietà, ossia l'universale concreto dell'opposizione, espresso appunto dalla proposizione: « L'essere non è non essere »; dove — ci sia concesso di ripetere ancora una volta — non viene pensata soltanto l'opposizione dell'essere al nulla, bensì l'opposizione ad ogni forma del negativo (e quindi anche l'opposizione al nulla). Se ognuno dei modi individuanti viene pensato nel suo starsene distinto dalla universalità dell'opposizione (o se l'universalità viene pensata nel suo starsene distinta dai modi), esso non si pone come l'originarietà del logo, ma come un qualcosa di derivato o fondato dall'originario (3).

Ad esempio, si dice che questo albero non è questa casa, non perché questo albero è questo albero (quasi che, invece di essere questo albero, fosse un'altra determinazione, ad es. questa penna, allora si potrebbe dire che questa penna è questa casa), ma perché questo albero è un essere e l'essere non è non essere — (e dell'essere si pone che non è non essere, perché di ogni determinazione concreta dell'essere si pone che non è il suo negativo). Sì che l'opposizione tra questo albero e questa casa, se considerata come distinta dall'opposizione universale, è fondata su questa universalità (e quindi non è qualcosa di originario), mentre se è pensata *nella sua relazione* all'opposizione universale, allora, in questa sua relazione, è la stessa opposizione universale e cioè la stessa originarietà del logo. A sua volta, l'originarietà dell'opposizione universale è l'originarietà delle singole individuazioni, ma non — ripetiamo — qualora o in quanto esse siano tenute ferme nel loro distinguersi dall'opposizione universale, (poiché, così distinte, non sono originarie ma dei derivati), bensì in quanto sono poste nella loro reciproca relazione. L'opposizione universale è l'originario in quanto è l'universale concreto: né la semplice individuazione, né la semplice universalità, ma la relazione tra l'universale e l'individuale — il che può

---

(3) Teorema, questo, che trova la propria approfondita esposizione nel cap. IX de *La struttura originaria*, spec. nel par. 19 (pp. 195-201).

accadere solo in quanto si intenda come « universale concreto » l'*essere* che compare nella proposizione: « l'essere non è non essere » (cfr. *La struttura originaria*, cap. III, specie il par. 18). Concetti, questi, che in RP venivano richiamati, avvertendo che se quell'individuazione dell'opposizione universale, che è la negazione che l'essere non sia, « è tenuta ferma nella sua concreta relazione all'universale, essa partecipa dell'originarietà del logo » (*ibid.;* cf. anche p. 156, nota) (PS 697 s.) (4). L'impegno di coerenza è quindi assai preciso e consapevole.

b) - *L'appartenenza dell'essere e dell'apparire*, nel senso che « affinché l'apparire sia, è cioè necessario che l'essere si riveli; ma non è necessario che si riveli totalmente: appunto perché, *di fatto*, l'essere, rivelandosi processualmente, *non* si rivela totalmente, e questo fatto non potrebbe accadere se esso implicasse il non essere dell'apparire. La necessità non può essere smentita da un fatto: l'assurdo è ciò che non può accadere. Ciò che dell'essere è necessario che appaia, affinché l'apparire sia, non è il tutto concreto dell'essere. Chiamiamo "campo persintattico" (cf. *La struttura originaria*, cap. XII, par. 29) o, semplicemente "sfondo", questo contenuto necessario dell'apparire » (PS 597). Il rimando viene confermato nel 1968 che sembra rivelare un certo carattere fenomenologico (quindi provvisorio?) di SO: *La struttura originaria* afferma ancora che il contenuto della filosofia non appartiene allo « sfondo » dell'apparire (cioè al « campo persintattico », cap. XII, par. 29). Ma se qualcosa appartiene allo sfondo perché è predicato necessario di ogni ente — sì che, se tale predicato non appare, non può apparire nulla —, il luogo, all'interno del quale soltanto può costituirsi ogni predicazione necessaria e il senso stesso della necessità, è la verità dell'essere (e la « struttura originaria » è appunto la struttura originaria della verità dell'essere). La verità dell'essere è cioè il predicato di ogni ente: non nel senso che l'ente stia al di fuori della verità dell'essere, ma nel senso che questa è la stessa predicazione, ossia la stessa unità veritativa dell'ente e del suo predicato, dove il soggetto non vive altrove che in

---

(4) Sull'appartenenza necessaria di essere e nulla, voluta dal principio di Parmenide, c'è la dichiarazione formale: « *Dunque* (corsivo mio) l'essere non esce dal nulla e non ritorna nel nulla, non nasce e non muore, non c'è un tempo, una situazione in cui l'essere non sia. Se era nel nulla, non era; se ritornasse nel nulla, non sarebbe ». E c'è un rimando in nota: Per il significato rigoroso di questo « dunque », cf. Emanuele Severino, *La struttura originaria*, cap. XV (RP 146). Il c. XV ha per titolo: « La metafisica originaria » e svolge in 35 parag. la tesi che « l'essere è immutabile, immobile e semplice », e vuol essere una difesa dell'Eleatismo contro la critica di Aristotele (SO 392).

questa sua unità col predicato. La verità dell'essere — che è il contenuto della filosofia — è pertanto lo sfondo di ogni apparire, o dell'apparire in quanto tale. Nella più irrilevante e nella più aberrante situazione umana — nella lontananza più profonda dalla verità dell'essere — sta dinanzi, intramontabile, quello stesso contenuto nel linguaggio.

Ancora: *La struttura originaria* ritiene che l'apparire « attesti » l'esistenza di situazioni umane, in cui non si fa presente la struttura della verità dell'essere (cap. XII, 23). Questa « attestazione » spinge allora a ricercare le condizioni che consentono tale assenza (*ibid.*, 33, 34). L'« attestazione », assunta come fondamento, è il principio della fenomenologia. Ma la fenomenologia appartiene alla storia della metafisica. Per Husserl, il « principio di tutti i principi » è che tutto ciò che appare è « una sorgente legittima di conoscenza », ossia deve essere affermato « come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui esso si dà » (*Ibidem*, § 24). Senonché, i limiti del dato sono tracciati, anche qui, dall'isolamento della terra: il fondamento dell'assunto di affermare tutto ciò che appare e nella misura in cui appare è costituito dalla convinzione che la terra sia ciò che sicuramente appare. La fenomenologia non testimonia tutto ciò che appare, ma ciò che sin dal principio è stato isolato dal tutto che appare ed è stato posto come il tutto che appare. E' allora inevitabile che, se la testimonianza della verità dell'essere si lascia ancora accompagnare dal principio della fenomenologia (come appunto accade in *La struttura originaria*), è inevitabile che si giunga ad affermare che l'apparire stesso « attesti » l'esistenza di situazioni umane, ossia di un apparire, in cui non appare la struttura della verità dell'essere. Isolata la terra da ciò che, apparendo, rende possibile l'apparire di ogni cosa, è inevitabile — pur testimoniando la verità dell'essere — che qualora ci si proponga di indicare ciò che appare, si affermi che la terra a volte appare senza che appaia la verità dell'essere (TU 359 s.). Un'importante precisazione si legge in nota: « In relazione alle determinazioni specifiche di *La struttura originaria:* mentre in essa lo sfondo è inteso come costituito dalle "costanti persintattiche" e il contenuto della filosofia (la verità dell'essere) come costituito dall'insieme delle "costanti metasintattiche" (cap. XII, 33) — che pertanto possono essere assenti dall'apparire —, è invece necessario togliere la differenza tra questi due tipi di costanti e identificare il "campo persintattico" alla verità dell'essere » (TU 360 nota). E stando alle dichiarazioni del corso di morale del 1967-68, il fondamento della scambievole appartenenza dell'essere all'apparire è indicato nel c. II di SO (FM II, 105).

c) - *L'appartenenza di parte e Tutto* (essenza della dialettica).

Sappiamo già che per Severino l'eterno appare (e non può non apparire), ma non appare come Tutto bensì soltanto processualmente, ossia in parte; pertanto ciò che appare dell'eterno non appare nel suo essere nel tutto, e quindi la parte che appare *non è* la parte in quanto avvolta nel tutto. In *Ritornare a Parmenide* (p. 147), questo *non-essere* è stato chiamato l'autentica « differenza ontologica » (Heidegger), non in senso di esclusione ma di mutua inclusione degli opposti — come dichiara Severino. Ed il significato è il seguente: proprio perché l'apparire dell'immutabile è processuale, l'immutabile si rivela *in parte*. Il che vuol dire che la parte non si rivela nel tutto, non appare in quella beata compagnia, in cui pur si trova; ed *essenzialmente* si trova.

L'essere nel tutto non è cioè una proprietà accidentale della parte, perché né la parte può cessare di essere, né il tutto può cessare di avvolgerla: se ciò avvenisse, si realizzerebbe ciò che la verità dell'essere proibisce: che l'essere (in questo caso l'essere della parte o del tutto) non sia. La parte è ciò che è nel tutto, ossia al suo significato — fiore, casa, stella... — appartiene necessariamente il trovarsi nel tutto. Se quindi la parte appare, ma non appare il tutto in cui la parte dimora, ciò che allora appare *non è* la parte nel significato concreto che ad essa compete in quanto dimorante nel tutto, ma è un significato *diverso* dal significato concreto. Questo fondamentale principio, che racchiude l'essenza stessa della dialettica, ha portata trascendentale (PS 592 s.). Al termine di questa perorazione c'è in nota il rimando: « Questa fondamentale tematica è stata analiticamente svolta nei capp. I e XII de *La struttura originaria*, ed è stata ripresa negli *Studi di filosofia della prassi* (II, cap. I, par. 4) » (PS 593, nota 22 (5). Non si tratta quindi più tanto di "sviluppo", quanto di una corsa alla coerenza più rigida.

---

(5) Questa dialettica dell'appartenenza di parte e Tutto (e di apparire ed essere, di concreto e astratto...) con il medesimo rinvio a SO, c. XII (§ 17), è ripresa nello stesso contesto e con introduzione al risolvimento pratico del problema del Sacro in SG 36, dove si leggono le affermazioni di perfetto stile attualistico: « In quanto la verità è contraddizione, l'incontrovertibile è controvertibile, ma non nel senso che si debba negare [*sub eodem aspectu*] ciò che la verità dice, ma nel senso che si deve dire concretamente ciò che la verità dice astrattamente ». Infatti la verità non può vivere che come non verità, l'*epistème* non può vivere che come *doxa*. La verità vive nella non verità, di quella non verità ch'è stata detta — l'abbiamo visto — « fede » (SG 37).

d) - *L'appartenenza (= identità) necessaria (ed eterna!) di essenza ed esistenza*.

Secondo Severino il principio: « L'essere è » e « l'essere non è nulla » conviene ad ogni ente, p. es. a questa lampada, a questo tavolo, ecc. - Egli allora scrive che il non essere un nulla conviene a questa lampada in quanto essa è questa lampada, e pertanto questa lampada (o un qualsiasi fattore o elemento che la costituisce) *non può* diventare nulla, ossia non può essere nulla. Non si tratta, precisa, di stabilire l'implicazione tra due diversi modi di esistenza, bensì di porre l'esistenza (in senso trascendentale) di ogni modo di esistenza (i modi essendo appunto le determinazioni stesse del positivo). Eterna, ogni cosa, secondo il modo di esistenza che si sa che le conviene. E dunque eterne anche le cose che appaiono (questa lampada, il cielo, le cose e i processi dell'esperienza), il cui modo di esistere è appunto testimoniato nell'apparire. E dunque eterne — se esistono — anche tutte le cose che non appaiono, secondo il modo di esistenza che loro conviene. Perciò — e qui siamo nel momento cruciale, mi sembra — dicendo che 'l'essere è' e che "l'essere non è nulla" non si dice solo l'essenza ma si indica insieme l'esclusione dell'inesistenza dell'essere, cioè si afferma l'esistenza che gli conviene. E in nota il Severino rileva la corrispondenza con la SO e l'importanza che essa ha per comprendere la tematica del ciclo parmenideo: « Ne *La struttura originaria* — un libro che si deve tener presente, se si vuole discutere concretamente *Ritornare a Parmenide* — si diceva pur chiaramente: "Risiede nel significato stesso dell'essere, che l'essere abbia ad essere, sì che il principio di non contraddizione non esprime semplicemente l'identità dell'essenza con sé medesima (o la sua differenza dalle altre essenze), ma l'identità dell'essenza con l'esistenza (o l'alterità dell'essenza dall'inesistenza)"» (PS 563 e nota 5).

Questa dottrina, dell'identità di essenza e di esistenza, in ogni ente, va intesa in senso forte ossia in modo che l'esistenza appartiene all'essenza di *ogni* ente necessariamente: ossia la proposizione: « Un albero è un albero » non esprime un semplice fatto, ma è necessaria; ma non era questo il pensiero che in *Ritornare a Parmenide* si intendeva mettere in luce e che invece costituisce l'aspetto sovranamente inquietante della verità dell'essere. Si voleva invece dire proprio che quest'albero (e ogni cosa, dalle più solenni alle più umili) esiste necessariamente (secondo la modalità di esistenza che gli è propria), ossia che l'esistenza non è un predicato che convenga semplicemente di fatto a quest'albero (e ad ogni cosa), cosicché la totalità dell'essere *esiste* necessariamente, immutabilmente. E il fondamento di questo asserto è sempre il medesimo, cioè la definizione del-

l'essenza dell'essere: che l'essere è ciò che esiste e non può non esistere, così che quella distinzione di (necessità dell') essenza e di (contingenza dell') esistenza è una falsa sottigliezza (PS 564). Ovvio, come diremo nella conclusione, appare il sostrato scolastico suareziano di quest'istanza decisiva.

Ed è ancora SO che fornisce il fondamento logico-formale della deduzione di quell'identità ovvero dell'universale applicazione dell'argomento ontologico alla realtà di tutte le cose (6). Infatti la determinazione, di cui si predica immediatamente l'«è» (ossia il non essere un nulla) non è la determinazione separata dal suo « è » (e che, in quanto così separata, o è senz'altro posta come nulla — come pensava Parmenide, o è posta come ciò di cui non si può sapere se sia o non sia un nulla — come pensano tutti gli altri, che si mettono al seguito di Platone): l'unione non è fra due termini (essenza, esistenza) disuniti (come appunto accade a Platone): sì che la determinazione, di cui si afferma immediatamente che non è nulla, è appunto la determinazione-che-non-è-un-nulla. Onde ne *La struttura originaria* ci si soffermava lungamente sulla strutturazione del giudizio che, come tale, deve essere sempre un giudizio identico. Tale cioè che il predicato non si predica del puro soggetto (altrimenti, anche dicendo che l'essere è l'essere si porrebbe l'identità tra due diversi, visto che, affermando che l'essere è essere, non si dice semplicemente « essere », ma l'essere come predicato dell'essere); ma è predicato del soggetto *di questa predicazione*, e il predicato non è il puro predicato, ma è il predicato *del* soggetto: sì che *ogni* giudizio deve essere inteso come l'identità tra la sintesi del soggetto e del predicato e la sintesi del predicato e del soggetto: come identità degli identici (7).

E, procedendo alla semantizzazione dell'essere rispetto al nulla, il Severino non smentisce la matrice avicenniano-suareziana e s'incontra con certi suareziani contemporanei (8), fautori

---

(6) Perciò Severino polemizza contro la forma tradizionale del cosiddetto « argomento ontologico » che pretende riservare a Dio (PS 573 s.) l'identità di essenza e di esistenza, mentr'essa è la legge dello ente in quanto ente e quindi di ogni ente.

(7) Cf. *La struttura originaria*, cap. III, parr. 9, 10, 11, 12, 13, 14; cap. VIII, parr. 10-14; cap. IX, parr. 17-23; cap. XV, parr. 1, 7; PS 572.

(8) Costoro pretendono d'interpretare così il *Sein* heideggeriano, ma sono smentiti dallo stesso Heidegger: « Das *éstin* des Parmenides jedoch meint nicht das « ist » als Copula des Satzes. Es nennt das *eón*, das Anwesend des Anwesenden. Das *éstin* entspricht dem reinen Anspruch des Sein *vor* der Unterschied in eine erste und zweite *usía*, in essentia und existentia » (*Der Spruch des Anaximander*, in « Holzwege », Frankfurt a. M. 1950, p. 324). Il *Sein* heideggeriano è aldilà di ogni mediazione e al di qua (il corsivo di *vor* è nostro) di ogni composizione: non a caso l'ultimo Heidegger, ed in questo sembra con-

di un semikantismo, per i quali si coglie l'essere solo nell'*atto del giudizio*. Quando infatti si afferma che l'essere è ciò che si oppone al nulla, non si indica semplicemente una proprietà, sia pur quella fondamentale, dell'essere, ma si pone il senso stesso dell'essere: l'essere è appunto ciò che si oppone al nulla. L'opposizione ha un protagonista (= « ciò che » si oppone), e il significato del protagonista è dato dall'opposizione. Ossia la semantica dell'essere coincide con l'apofansi originaria del logo: l'*operatio prima intellectus* (quella cioè che pone la significanza dell'essere) si realizza *solo* nell'*operatio secunda intellectus* (quella che oppone l'essere al nulla) (cf. *La struttura originaria*, cap. III). Ma il nulla semantizzante non è qualcosa che si possa trovare nella manifestazione del divenire, bensì è l'assolutamente altro da ogni cosa e dalla totalità del positivo, o, ciò che è il medesimo, è l'assolutamente altro dalla totalità del significante (PS 581, nota 19). Per il Severino quest'identità di essenza ed esistenza nell'ente esprime la necessità stessa del principio di contraddizione (« l'essere è », « il non essere non è »), come si è visto.

Dal punto di vista semantico-speculativo tale identità era espressa già in SO come esigenza immediata del primo principio: poiché risiede nel significato stesso dell'essere, che l'essere abbia ad essere, sì che il principio di non contraddizione non esprime semplicemente l'identità dell'essenza con se medesima (o la sua differenza dalle altre essenze), ma l'identità dell'essenza con l'esistenza (o l'alterità dell'essenza dall'inesistenza). Ogni affermazione esistenziale è posizione di questa identità dell'essenza e dell'esistenza: (9) non nel senso che ogni proposizione esistenziale sia identica... ma nel senso che nel significato della determinazione (essenza) di cui si predica l'essere (l'esistenza) è originariamente incluso l'essere (la positività, l'esistenza) della determinazione (SO 378. - Cf. RC 350). In questo contesto ed in forza di siffatto argomentare la SO deduceva precisamente l'impossibilità del divenire per l'essere, inteso come passaggio dal nulla all'essere e dall'essere al nulla (SO 379-380), come si è visto sopra.

A questo proposito Severino presenta una dichiarazione esplicita circa la differenza sostanziale tra RP e gli scritti precedenti. Manca ancora in essi la consapevolezza che il terreno sul

---

fermare l'ermeneutica severiniana, invita a pensare il *Sein ohne Seiende* (Cf. *Zur Sache des Denkens*, Pfullingen 1970, pp. 25 e 31).

(9) E tutte le proposizioni per Severino sono esistenziali, come si è notato sopra: egli però intende l'esistenziale nella linea diretta del nominalismo scolastico cioè il semplice « fattuale ».

quale si sono saputi portare — la testimonianza della verità dell'essere — esige il tramonto dell'anima dominatrice della civiltà occidentale, il tramonto dell'orizzonte metafisico (in cui si muove anche ogni forma di antimetafisicismo e ogni progresso tecnologico e, ormai, ogni rapporto tra gli uomini sulla terra). L'assenza di quella consapevolezza storica fa sì che il nichilismo sia presente proprio là, dove ne viene operata la negazione più radicale e, per quanto riguarda *La Struttura originaria*, più concretamente e determinatamente espressa. E tuttavia, già il saggio del '56 (*La metafisica classica e Aristotele)* contiene alcuni sintomi di questa consapevolezza, soprattutto a proposito dell'essenziale eterogeneità dell'*essere* di Parmenide rispetto alla tradizione melissiano-aristotelica (cf. pp. 3, 4, 10, 17, 25). Il cuore della testimonianza (e con questa dichiarazione possiamo concludere quest'esposizione analitica del nucleo speculativo del Severino) consiste nell'avvedersi che di *nessun* ente — umano, divino, reale, ideale, illusorio, corporeo, sperato, temuto, rimpianto... — si può affermare che non sia, e che quindi *ogni* ente, e dunque l'ente in quanto ente, è immutabile ed eterno (RC 350 s.). A questo modo Severino pensa di avere saldato il cerchio speculativo di SO.

2. - *L'orizzonte culturale* (polemica di coerenza col maestro Bontadini).

La posizione di Severino ha indubbiamente il merito di aver mosso le acque stagnanti e tutt'altro che limpide della neoscolastica idealistica milanese, lanciata e sostenuta con cocciuta insistenza dal Bontadini, ad operare un incontro fra la filosofia classica e l'immanentismo moderno. Può anche darsi — ed io sono certamente di questo parere — che la visuale critico-speculativa del Severino dei problemi sia molto discutibile ed il suo tipo di soluzione sia da rigettare: ma la sua lucidità e la passione per la coerenza a me sembrano fuori dubbio e volentieri si può prenderne atto. La coerenza consiste in questo — ed è Severino il primo ad ammetterla — ch'egli non ha fatto altro che portare fino in fondo la concezione attualistica del suo maestro G. Bontadini. L'accostamento è stato visto da qualche critico più libero e attento, come il Berti, ed è accettato ora espressamente dal Severino: Berti osserva che « la conseguenza logica di tale dualismo è costituita dalla posizione esposta da E. Severino nei due articoli *Ritornare a Parmenide*, che di quella bontadiniana rappresenta al tempo stesso lo svolgimento estremo ed il necessario superamento: se il divenire è il non essere dell'essere, afferma infatti Severino, esso è impossibile, perché l'essere, in ba-

se al principio di non contraddizione, non può non essere; dunque la realtà tutta, compresa quella dell'esperienza, è immutabile ». Berti ha riformulato questa stessa sequenza recentemente, su RFNS, senza avvedersi che la posizione del divenire come non essere dell'essere (ossia come nientità del non-niente) è appunto quel cuore della testimonianza della verità dell'essere che, presente nella *Struttura originaria*, Bontadini ha finito con l'accettare e utilizzare poi in senso nichilistico (RC 352).

Il senso di quest'affermazione capitale del Severino verso il suo maestro è duplice: *a*) uno implicito, cioè ch'egli (Severino) non ha fatto altro che intendere con maggior impegno e serietà quel « principio di Parmenide » (p.d.P.) a cui il Bontadini si richiama ormai da quasi mezzo secolo, e *b*) che lo stesso Bontadini ora — malgrado le ritorsioni polemiche per tentare di salvare il divenire e il *sózein tà fainómena* — ha finito in sostanza per accettare. L'accusa è categorica: « Dopo la comparsa di RP, Bontadini ha accettato l'affermazione dell'immutabilità dell'ente in quanto ente, abbandonando il modo in cui precedentemente egli effettuava la dimostrazione della realtà immutabile. Ma ha utilizzato quella affermazione per costruire una nuova "dimostrazione dell'esistenza di Dio". Ha cioè accolto e inscritto nella prospettiva nichilistica il pensiero che è la negazione essenziale del nichilismo; sicché la sua posizione attuale tende ad avvicinarsi alla configurazione di fondo de *La struttura originaria* » (RC 351) (10). Chiaro, certamente.

Ed altrettanto ovvia è la motivazione ossia il confronto fra il primo e il secondo modo d'intendere il principio di Parmenide da parte del Bontadini (11). E' chiaro, osserva il Severino, che, per Bontadini, il « Principio di Parmenide » era l'impossibilità che l'essere sia originariamente limitato dal non essere. L'immediata impossibilità che l'essere non sia (questo è l'autentico principio di Parmenide) non era in alcun modo sospettata: la contraddizione, tolta dal « primo principio » o principio di contraddizione, era infatti che il non essere abbia la forza di limitare l'essere: la contraddizione non era, qui, che l'essere non sia, ma che il non essere, in quanto originariamente limitante l'essere, sia un positivo. Che l'essere non sia, era il «fatto», che, sin dall'inizio del procedimento dimostrativo, non veni-

(10) Qui Severino rimanda agli artt. di Bontadini: *Sòzein ta fainòmena (a Emanuele Severino)*, « Riv. di filos. neo-scol », 1964, V; *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza* di Dio, in « De Deo », Acta VI Congr. Thomistici Internat., vol. I, Romae 1965.

(11) Severino cita: G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, Milano 1952, p. 132.

va in alcun modo inteso come qualcosa di contraddittorio. Bontadini chiamava quindi « Principio di Parmenide » qualcosa che, in quanto include e si fonda sull'*accettazione* del divenire, ossia del non essere dell'essere, è completamente dominato dall'interpretazione e valorizzazione nichilistica che la metafisica ha operato, sin da Platone, del pensiero di Parmenide. (*Accettazione* del divenire significa che il non essere dell'essere non era visto come la contraddizione originaria, ma come la *descrizione* del divenire — che era posto come contraddittorio, solo in quanto si ipotizzi la sua equivalenza al tutto, onde il non essere si presenta come capace di limitare l'essere). E tale *accettazione* del divenire è *radicalmente opposta* a ciò che Bontadini chiama ora una « *tappa* » della sua nuova dimostrazione. Questa « tappa » è infatti il *rifiuto* del divenire: appunto in quanto, dopo RP, Bontadini comprende che la contraddizione essenziale è che l'essere non sia. Il Parmenide cui ricorre oggi Bontadini *non è* dunque il Parmenide cui ricorreva ieri, ma è quello al quale RP invita, appunto, a ritornare (RC 353, nota 11).

E' da pensare quindi che, malgrado il clamore della polemica, il maestro abbia finito per ripiegare essenzialmente sulla posizione del discepolo, spinto dalla coerenza sotterranea del suo stesso indirizzo costante che l'allievo ha portato alla ferrea esigenza, anche se Bontadini non ha avuto finora l'animo di riconoscerlo apertamente accontentandosi d'indugiare in affermazioni incompossibili con la radicalità ch'esige il "suo" principio di Parmenide. Infatti se ora, dopo RP, Bontadini riconosce che la contraddizione autentica è invece l'affermazione che l'essere non sia, l'annullamento in quanto tale dell'essere, egli viene a introdurre un elemento che non esplicita, bensì sovverte la logica della impostazione precedente (e che è l'elemento fondamentale su cui, naturalmente, i critici di Bontadini non possono essere d'accordo — anche se sono tra loro d'accordo nel rilevare la novità di tale elemento, rispetto alla precedente posizione di Bontadini) (RC 354) (12). E Severino beatamente, e giustamente, conclude che Bontadini ha il vantaggio su tutti i suoi critici, di aver prestato ascolto, in qualche modo, alla testimonianza dell'eternità dell'ente in quanto ente. Sicché il suo rimane il consenso più rilevante dato a RP. La critica di suprema incongruenza che Severino fa al maestro è che il Bontadini con i principi di una volta e soprattutto con le ammissioni di oggi s'impegni e creda di poter dimostrare l'esistenza di Dio e della creazione, cioè non

(12) In nota (13) Severino incalza osservando che Bontadini, dopo RP, non ha tralasciato occasione di « esplicitare » quanto aveva già precedentemente provato.

avverte l'incongruenza di afferrare il principio dell'essere e poi di continuare a rapportarlo e riportarlo al nulla.

Bontadini si ostina, per salvare la sua teoria del rapporto negativo fra essere e divenire, a interpretare il divenire come implicante il non essere dell'essere: a questo proposito Severino rimprovera al maestro di non tener conto della distinzione essenziale tra *apparire trascendentale* e *apparire empirico*, di cui abbiamo già detto, cioè tra l'apparire come orizzonte e l'apparire che viene meno — p. es. l'apparire A della carta. Il bruciare della carta è l'entrare e l'uscire della carta dall'apparire trascendentale e non un *divenire* in senso classico, cioè come implicante il non essere dell'essere — ch'è il significato classico nichilistico del divenire, secondo Severino, a cui malgrado l'accettazione del principio di Parmenide rimane (o dice di rimanere) sempre attaccato il Bontadini. Si tratta che, una volta compresa, come si deve, la distinzione indicata di apparire trascendentale e apparire empirico, così esplicita in RP, tocca anche tener fermo: 1. *che* il divenire che appare è, in ogni caso, un comparire e uno sparire dell'essere (e cioè *che* l'esperienza non attesta, nel divenire, il non essere dell'essere): cf. RP 578-581; 584-587; (cf. anche *Il sentiero del Giorno*, pp. 30-31 e nota); 2. si stabilisce *come* il divenire non implichi il non essere dell'essere, nemmeno a proposito di quell'essere che è l'apparire dell'essere: cf. RP 587-589; 601... La determinazione fondamentale è data dall'asserto che l'apparire di qualcosa è, necessariamente, apparire di sé (ossia apparire dell'apparire del qualcosa), sì che, quando qualcosa incomincia o cessa di apparire, incomincia e cessa di apparire lo stesso apparire del qualcosa: nell'orizzonte trascendentale dell'apparire entra ed esce non il semplice qualcosa, ma lo stesso apparire *del* qualcosa (RC 359, nota 20).

Bontadini deve decidersi: se si pronunzia per Parmenide, deve accettare anche l'unico senso accettabile del divenire — quello che, per la verità dell'essere, *ciò che diviene è appunto l'eterno*, il quale può divenire non certo in senso nichilistico ma rivelandosi storicamente cioè processualmente. Il nulla implicato nel divenire (e nella creazione), secondo la metafisica classica e secondo quella neoclassica del Bontadini, non si può certamente dire che sia un "dato" ovvero qualcosa che "appare" nell'esperienza e tanto meno che risponda all'esigenza della ragione. L'unica coerente concezione del divenire è pertanto che ciò che diviene è proprio l'immutabile, l'eterno: ma appunto secondo un significato del "divenire", che non è quello nichilistico del Bontadini, ma indica il processo della manifestazione dell'immutabile (RC 361, nota 21).

Ciò a cui allora Bontadini deve decidersi è l'accettazione del

principio dell'idealismo attualistico, da lui proclamato fin dal principio della sua carriera portandolo fino in fondo. In quest'orizzonte infatti la suprema unità e permanenza del molteplice che si manifesta è l'apparire trascendentale; e « io » sono l'apparire trascendentale (13). Io sono cioè l'eterna manifestazione della verità dell'essere — e quindi l'eterna coscienza della mia eternità. Ma l'eterno manifestarsi della verità è contrastato dalla prevaricazione della terra, su cui si fonda l'essenza mortale dell'uomo (Cf. TU). Il nichilismo metafisico è la testimonianza della prevaricazione ove l'uomo diventa un mortale. All'interno del nichilismo l'io è qualcosa di « giovane » e di « vecchio », è l'essenza mortale che prende coscienza di sé entro i limiti biologici della nascita e della morte. Né Bontadini può parlare diversamente. Dice: « L'io è io in quanto si conosce come tale ». *E' il grande principio dell'idealismo.* Ma ciò che l'io viene a sapere di sé è stabilito dalla prevaricazione della terra sulla verità dell'essere; nella prevaricazione l'io si vede come una cosa mortale appartenente alla terra e non trova parole per testimoniarsi come eterna manifestazione della verità dell'essere (RC 366). In filosofia ciò che conta non è perciò la sottigliezza e la spiritosità (14); e non v'è dubbio che se lo stile di Severino alle volte può sembrare sottile, ha il pregio di una capacità e volontà di coerenza rara: quella d'insistere sulla *vis insita* del principio e di non badare all'impopolarità delle conseguenze.

3. - *Caratterizzazione dell'ambiente ideologico* (l'idealismo attualistico ovvero il criptoattualismo di G. Bontadini).

Non si guadagna molto a chiudere il pensiero di Severino in un'etichetta convenzionale, poiché l'interessato (e forse non del tutto a torto) non ne accetterebbe alcuna. Ciò ch'è fuori dubbio, e che nessuno dei due interessati del resto nega, è la comune professione di parmenidismo attualistico come anche il proposito di assorbire — in una concezione unitaria — realismo e idealismo col preciso intento di superarne l'opposizione che ha dilaniato e sta dilaniando l'Occidente. Il Severino perciò fa il suo *punto di partenza* dal preteso *risultato* o assunto del Bontadini che può essere indicato senz'altro come l'*identità o coincidenza di realismo e idealismo.*

---

(13) Già in RP, pp. 587-588, si mostra che l'apparire è, *necessariamente*, apparire di sé medesimo, autocoscienza.

(14) Così p. es. Severino rimprovera ancora al Bontadini, e con ragione (come diremo presto), di non aver mai sottoposto ad analisi il concetto di « limitazione » al fine di poter interpretare il *divenire* come « essere limitato dal non essere » (RP 157, nota 4).

E' un fatto — anche se può sorprendere — che l'opera del Bontadini, formatosi all'Univ. Catt. la quale aveva pur fatto sua l'esortazione della *Aeterni Patris* (1879) di Papa Leone XIII, rinnovata senza posa dai successori, di un ritorno alla filosofia realistica della tradizione greco-cristiana soprattutto secondo la rigorosa forma speculativa avuta da S. Tommaso, mostri fin da principio una "opzione" decisa a favore dell'immanenza moderna e più precisamente per l'attualismo di G. Gentile. Abbiamo esposto sopra, e letto poco fa, l'adesione del Severino alla tesi fondamentale dell'idealismo e la sua adesione incondizionata all'indirizzo di fondo del maestro, al quale soltanto rimprovera la mancanza di coerenza invitandolo a percorrere il comune cammino fino in fondo. Il nocciolo della posizione del Bontadini risale — com'è noto — a più di quarant'anni fa in un lucido articolo: *Gentile e noi* (15) del 1947, di cui riassumo i momenti principali, così da mettere a fuoco la sua tesi dell'*identità o coincidenza di realismo e idealismo:* procederò per punti.

a) *L'influsso decisivo dell'attualismo di Giovanni Gentile.* Non si vuol negare che il Bontadini non conosca gli altri filosofi moderni: ma credo che non si è distanti dal suo itinerario intimo dicendo che li ha letti e compresi od almeno interpretati a ritroso secondo quello che precisamente è anche il criterio della storiografia idealistica per la quale lo Spirito « avanza » (Hegel dice « procede »: *fortgeht*) ad una sempre più esplicita realizzazione di se stesso così che in questo « avanzamento » la filosofia, per dirla ancora con Hegel e con un'espressione cara al Bontadini, « va insieme con sé » (Hegel: *mit sich zusammengeht*).

In questo procedimento il punto di partenza per il Bontadini è stato l'opera del Gentile: « Parlare di Gentile significa, per me, tornare alla mia giovinezza e alla mia iniziazione filosofica. L'attualismo era, allora, per uno studente italiano di filosofia, il centro del suo mondo; se non proprio l'orizzonte. Il centro, giacché tutto il resto, per vario e ricco e potente che fosse, si riferiva lì, si opponeva a quell'unico termine, doveva vagliarsi

---

(15) Pubblicato prima nel « Giornale critico della filosofia italiana » (fondato dal Gentile) nel 1947 e poi inserito nel vol. *Dal problematicismo alla metafisica*, Milano 1952, pp. 7-26 — ch'è il testo qui seguito. Altri scritti da tener presenti: *Studi sull'idealismo*, I, Milano 1936; *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Milano 1938; *Dall'attualismo al problematicismo*, Brescia 1946; *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana*, Brescia 1947. Di particolare importanza, come punto di arrivo e come bilancio del cammino del Bontadini, è il saggio: *per una filosofia neoclassica*, nel vol.: Vari, *La filosofia contemporanea in Italia*, Roma 1958, pp. 89-126.

a quel paragone. La disinvoltura, con cui l'attualismo ci allettava a trattare, oltre che se stesso, tutta la storia della filosofia, aveva radice nell'ardore speculativo che ispirava, e nel senso, quasi che quel mondo, della storia della filosofia, fosse tutto intimo a noi o, almeno, noi a lui, che in esso fosse la scaturigine della nostra personalità l'espansione più libera e feconda. Del resto da quella disinvoltura ci si poteva correggere, e ci si corresse, dopo qualche lezione: l'ispirazione era difficilmente sostituibile ».

Sciolto questo debito di gratitudine (p. 8), il Bontadini puntualizza il significato dell'attualismo nel presentarsi come la « risoluzione di un grande ciclo storico »: « ... la risoluzione, voglio dire, del ciclo *gnoseologistico*, che è poi il ciclo della filosofia moderna (se alla filosofia moderna si vuol riconoscere un carattere unitario, al di sopra della dispersione dei motivi, di cui è stracarica), la risoluzione del problema gnoseologico o critico, la conclusione, come disse Calogero, della filosofia del conoscere. La risoluzione, si badi, e non soltanto una risoluzione. Gentile la guadagnava con la nota semplificazione dell'hegelismo, per cui egli si rifaceva, al di sopra di un cinquantennio di semibarbarie filosofica, al maggior vertice toccato della speculazione moderna » (p. 9).

A Gentile il Bontadini deve dunque il colpo di folgore che troncò alla radice il polemismo tradizionale per ambedue gli indirizzi, fra realismo e idealismo perché l'attualismo aveva conquistato la conciliazione della rispettiva "anima di verità", (16) più di quanto lo stesso Gentile non se ne fosse accorto e male facevano allora i neoscolastici milanesi a perseverare nella polemica antiidealistica: « Quando incominciai a intravedere, e ad affermare, che questa non era, appunto, una soluzione (falsa) ma *la* soluzione (vera), (ed a deporre perciò la velleità confutatoria o superatoria) qualche collega neoscolastico si allarmò, come mi riuscisse di conciliare questo riconoscimento con la mia ortodossia metafisica (e religiosa). L'allarme lo potei calmare, da una parte mostrando, in sede storico-teoretica, che proprio la metafisica classica restava fuori dalle prese o dalla potenza risolutoria dell'idealismo, il quale la interpretava, quella metafisica, in modo piuttosto esteriore, convenzionale; dall'altra, in sede teoretico-storica, mostrando come l'idealismo stesso si rabbonisse, si equilibrasse, si umanizzasse proprio col portarsi all'ultima e ferrea coerenza » (p. 9).

I timori dei neoscolastici erano secondo Bontadini del tutto

---

(16) E' il termine diffuso da Mons. F. Olgiati, docente alla U.C. fin dalla fondazione.

infondati, perché mediante la risoluzione attualistica la filosofia moderna si trasfigurava, quasi per una catarsi essenziale, nel soddisfacimento radicale del principio filosofico come tale ch'è d'illuminare la presenza dell'essere ovvero la « possibilità stessa della metafisica »: « Per buona sorte, il risultato maggiore di quella *conclusione* del ciclo moderno, in cui sta la dignità dell'idealismo gentiliano, è proprio quello di avere ristabilita la *possibilità* della metafisica, ossia quella possibilità che, con Kant, veniva negata in base ad una certa prospettazione del rapporto soggetto-oggetto o conoscere-essere » (p. 11). Si tratta quindi anzitutto e soprattutto di rendere esplicito ciò che nella speculazione gentiliana era implicito (17).

Vacue e vane — al lume di questo risultato — sono perciò le *confutazioni* (18) che, con monotona insistenza, per lunghi decenni sono state rivolte alla speculazione gentiliana le quali « ... sarebbero state assai più utilmente sostituite da una *prosecuzione* del pensiero gentiliano, la quale sfruttasse la residua energia di movimento della dialettica moderna, portandone all'ultimo esplicato termine l'impulso iniziale » (p. 11 s.). Ed i credenti non si allarmino: poiché se è vero che Gentile non giunge per suo conto « ... a pensare il *Cattolicesimo*, a ricuperare il contenuto dei suoi dogmi », una volta però che la sua dottrina sia pazientemente assestata si deve negare che « la logica dell'attualismo implichi, per sé, l'esito della corrosione, ed escluda quella della fondazione » (p. 15). Il « ricupero della metafisica » di cui oggi tanto si parla, specialmente nell'esistenzialismo, non dipende — come di solito si dice — dal fallimento dell'idealismo, ma dal suo « inveramento »: tale ricupero va riconosciuto invece come « il frutto della secolare fatica dell'idealismo » (p. 16). « Questo riconoscimento della possibilità della metafisica, questa esplicitazione dell'idealismo, è, diciamo, il progresso fatto, ciò che ci ha portato un passo più avanti di Gentile » (p. 20).

b) *Formulazione della tesi dell'identità (coincidenza, equivalenza) speculativa di realismo e idealismo* (19). La dichiara-

---

(17) Qui, e già prima (p. 9), l'A. si dichiara su questo in pieno accordo con il Carabellese, perché a p. 20 si dice chiaramente che l'unica differenza del Gentile è nel senso di « una esplicitazione, di un ricupero, di una equilibrazione nuova ».

(18) Contro la «mania confutatoria » dei critici dell'idealismo, realisti, problematicisti, sperimentalisti, positivisti, o spiritualisti cristiani... che siano, v. *Dall'attualismo al problematicismo*, p. 280 ss.

(19) Cf. *Per una filosofia neoclassica* del 1958, di cui riportiamo integralmente, diviso in momenti, il § 1: *Idealismo e neoscolastica.* Nota che tra p. 96 e 97 c'è un'interruzione evidente del testo, per la perdita di qualche riga.

zione del Bontadini che ci sembra anche la più completa e perspicua ed è espressa con particolare baldanza: la diamo articolando il testo, nei suoi momenti principali (p. 89 s.).

(Origine) « La posizione filosofica dello scrivente si formò alla confluenza tra l'idealismo — considerato specialmente nella sua edizione attualistica — e la neoscolastica. Il che, per lo scrivente, è come dire (e questa equivalenza si tratta appunto d'illustrare): tra la filosofia *moderna* e la filosofia *tradizionale* ».

(La « risoluzione idealistica ») « Giacché, sempre a mente di chi scrive, l'idealismo è l'epilogo della filosofia moderna; e la neoscolastica conserva il patrimonio essenziale della tradizione premoderna ».

(Tesi) « La caratteristica di questa posizione filosofica, se una caratteristica può esserle assegnata e, subordinatamente, un contributo esserle riconosciuto, è che essa considera come veri — cioè teoreticamente e criticamente validi, incontrovertibili — tanto l'idealismo quanto la neoscolastica, una volta che l'uno e l'altra siano portati alla loro espressione autentica, quale risulta dal compimento dialettico della loro intenzione originaria, o dal loro fondamento speculativo » (20).

(Annullamento della polemica) « Diciamo caratteristica questa nota, perché essa distingue la posizione in parola sia dall'atteggiamento che veniva preso generalmente dagli idealisti, come da quello che veniva o viene preso, per lo più, dai neoscolastici: i quali entrambi si son sempre contenuti, rispettivamente, come avversari. Si può ricordare che questa opposizione veniva considerata addirittura come lo scontro o la lotta di *due mondi*».

(Storicizzazione positiva dell' opposizione) « In quanto l'idealismo è il consuntivo della filosofia moderna, e la neoscolastica è lo scrigno dell'antico tesoro, l'autore tenendo come validi l'uno e l'altro, considera inautentico — sul piano filosofico — quello scontro o lotta; e tende pertanto a fare la somma — anziché, come è l'uso più corrente, la sottrazione — degli apporti dottrinali più salienti della filosofia occidentale ».

Non irenismo però, né sincretismo — precisa il Bontadini — ma come « autenticazione » della filosofia moderna nella sua

(20) Il § 4 porta il titolo esplicito: *Il momento dell'identità di idealismo-realismo* (p. 94 ss.).

esigenza propria che solo ora, per suo (di B.!) merito, si può presentare nella sua effettiva libera essenza come unica filosofia cristiana criticamente fondata.

Nessun dubbio quindi che il Bontadini tratti di un'identità di realismo e idealismo, ch'è identità in senso forte cioè strutturale, sovrastorica (anzi contro la storia e presentata come « fine » delle opposizioni che la tradizione filosofica ha sempre presentato e non cessa ancora di presentare) cioè « identità speculativa » (p. 95 s.). Il Bontadini dichiara espressamente di essere andato con questa risoluzione al di là di ciò che il Gentile intendeva e si proponeva con la « riforma della dialettica hegeliana », al di là delle risoluzioni di Carabellese e di La Via, ai quali rimprovera di aver presentato il risultato della loro indagine come una critica ed una repulsa, anziché come compimento dell'idealismo (p. 97).

L'obiettivo della tesi è quindi evidente: sganciare l'idealismo dall'immanentismo ateo e mostrare che l'idealismo, qualora sia afferrato nella sua esigenza originaria, porta al realismo, anzi all'unica forma di realismo valido cioè criticamente fondato. Tale esigenza è « che l'essere sia pensato » cioè ch'esso non sia «fuori » del pensiero, che si faccia immanente ad esso e gli si conguagli, così che l'alternativa d'immanenza e trascendenza resta interna, con entrambi i suoi termini, alla posizione dell'immanenza come immanenza dell'essere al pensare. L'affermazione è categorica: « Essere, si può, dunque, ben dire, è pensiero. Non che il pensiero si possa così intendere come la *stoffa* dell'essere, come *ciò di cui* è contesto l'essere. Questo e simili equivoci sono ormai da considerare rimossi, e appartenenti a quei fraintendimenti dell'idealismo che dànno ansa alla perpetuazione di sterili polemiche. L'essere è pensiero solo perché il pensiero è l'essere, sintesi di sé e dell'essere » (21). E' questa l'autentica posizione idealistica: il conoscere che pone e crea l'essere non nel senso, assurdo, che il conoscere preceda l'essere, ma come internazione del conoscere nell'essere — per escludere quindi che l'es-

(21) *Studi sull'idealismo*, I, p. 7 s. — L'A. continua precisando che l'identità di essere e pensiero presuppone di concepire il pensiero come la manifestazione dell'essere o come l'essere in quanto manifesto. Leggiamo: « Chi dicesse: essere e conoscere, due cose; ovvero: il conoscere è il conoscere, e dunque non il correre o il mangiare, ecc.; non si capirebbe più nulla. Il conoscere è tutto, perciò è nulla. Perciò gli idealisti lo dicono la spiegazione di tutto: spiegazione o dispiegamento o rivelazione. Luce: la luce fa vedere, ma non si vede. Se insisti che la luce corporea anche si vede, bisogna correggere la metafora. L'idealista dice, concludendo, che il nulla è principio — forma universale — dell'essere. La formula è chiarita; ed anch'essa, così chiarita, non preoccupa ».

sere — come inconscio — ponga il conoscere. Allora non resta altro che ammettere che sia il conoscere stesso, in quanto è consapevolezza (22), a porre l'essere: sarebbe questa, secondo il Bontadini, la risoluzione dell'idealismo nel realismo ch'è a un tempo l'unico modo di salvare la metafisica classica.

c) *Significato della tesi* (la reciproca integrazione). Si tratta quindi di liberare tanto l'idealismo quanto il realismo delle rispettive scorie o « incrostazioni » storiche (come dice il Bontadini), cioè di portarli alla rispettiva essenzialità perché cada ogni separazione e barriera e si manifesti la loro coincidenza, identità, ecc. Precisamente: « Ripeteremo poi — e queste ripetizioni giovano, perché ogni aspetto della questione risulta sempre illuminato a mano a mano che si richiamano gli altri aspetti — che l'idealismo perfezionato non ha, per sé, nulla da eccepire contro la *possibilità* della metafisica dell'essere. Esso ha ormai lasciata lontana la critica kantiana, la quale attaccava una metafisica naturalistica — la metafisica della cosa in sé —; né la "metafisica della mente", che l'idealismo propone per suo conto, è da prendersi come contraria ad una ontologia, perché le due metafisiche risultano su due piani diversi, rispettivamente nontaletiano e taletiano. La metafisica dell'essere, in quanto coincide con una metafisica dell'esperienza, si presenta ora, dopo la *lezione idealistica*, come criticamente impostata: ossia come tale che intende enuclearsi dentro la struttura originaria, ossia dentro all'atto del pensiero. Il trascendimento cui essa mira riguarda, formalmente e inizialmente, soltanto l'Unità dell'esperienza ». Sulla doppia faccenda, complementare anch'essa in senso negativo-positivo, del distacco dell'idealismo da Kant e sul « taletismo » in cui si sarebbe arenato il realismo tradizionale, si dirà nell'esposizione analitica.

Ora si tratta d'insistere sul nucleo della posizione del Bontadini il quale può ora parlare del « *Reciproco contributo della metafisica classica e dell'idealismo* », grazie al quale essi vengono liberati dalle secche di una sterile per quanto secolare polemica che non avrebbe giovato a nessuno dei contendenti. Ecco la formula: « In questa guisa l'incontro tra l'idealismo moderno e

(22) V. al riguardo l'interpretazione dell'Io trascendentale: *Studi sull'idealismo*, p. 10 s. — E, più avanti, la conclusione: « Che l'essere sia pensiero, dipendente dal pensiero, posto dal pensiero, che sia Soggetto, sono, o meglio è una verità che tutti ammetteranno, non appena queste formule siano sottratte a quelle interpretazioni che le renderebbero mostruose e inumane, e quindi non attribuibili seriamente ad uomini sani, nonché ad uomini che hanno avuto un influsso sulla storia del pensiero » (*Op. cit.*, p. 16).

la metafisica classica — incontro che dà nascimento alla filosofia neoclassica — si realizza come un reciproco contributo delle due parti: in quanto l'idealismo sottrae alla metafisica la carica naturalistica, che la appesantiva, e tendeva a comprometterla, anche nell'epoca classica; e la metafisica rinnova, dentro all'idealismo, l'assunto intellettualistico, l'impegno di una determinazione teoretica dell'essere, senza del quale l'idealismo stesso si deforma (giacché il non-taletismo sussiste solo in tensione col taletismo) e cade nella retorica » (p. 107).

La critica antiidealistica, che caratterizza la filosofia contemporanea, ha senso soltanto contro tale superinfatuazione retorica: ma se vuol essere conclusiva, essa nasconde, secondo il Bontadini, un'incomprensione di principio cioè del principio stesso dell'essenza dell'idealismo la quale ha invece pieno diritto alla sopravvivenza nell'interesse della stessa metafisica qual è patrocinata dal realismo tomistico. E' questo il cavallo — un cavallo di Troia, come già si vede e meglio si vedrà nella seguente esposizione analitica — ch'è introdotto in forma tematica fin dalla comunicazione Congressuale degli anni 1934-35 dove l'idealismo è ridotto, più che ad una dottrina, ad una « situazione della mente », quella che già qui e specialmente negli scritti posteriori è detta la *problematicità* come risultato effettivo dell'idealismo moderno ed elemento comune costitutivo della filosofia contemporanea. Si tratta di riconoscere nell'essenza dell'idealismo una «situazione di sforzo verso l'Assoluto »: ora « se questo sforzo è reale, e non fittizio, se cioè, non ci fermiamo al concetto dello sforzo, ipostatizzandolo, ma, conforme alla natura intenzionale del concetto, noi *entriamo* nello sforzo stesso, ci troveremo convogliati verso il suo termine proprio, cioè verso il polo della oggettività, verso l'insopprimibile ideale dell'antica e perenne metafisica » (23). Allora nonché opporsi, come comunemente si crede, lo sviluppo logico dell'idealismo « consiste nella riaffermazione della metafisica classica »... e la sua riuscita sarebbe insieme la riuscita e il compimento dell'« idealismo ».

Quindi, compreso nella sua vera essenza, si deve ammettere, secondo il Bontadini, che nell'idealismo « il pensiero e lo spirito si può dire orientato verso se stesso, solo in quanto è precisamente orientato verso il trascendente » (l.c., p. 13). Non bisogna pertanto più preoccuparsi di confutare l'idealismo, una volta ch'esso coincide col realismo *et quidem* con quello tomistico: « Giova ripetere... che l'idealismo non si confuta, ma, insieme, che non è neppure necessario confutarlo. La negazione del tra-

(23) *Idealismo e realismo*, p. 14.

scendente, contenuta nel teorema che quando il trascendente è pensato non è più tale, o, che è il medesimo, che non si può oltrepassare il pensiero col pensiero, o in simili espressioni, è negazione tale che anche il realismo classico, anche il realismo della Scolastica, la sottoscrive: questo realismo, infatti, si costituisce come pensamento dell'essere, cioè come inclusione, oggettiva, dell'essere nel pensiero. Il teorema idealistico colpisce soltanto gli agnostici » (24).

Brevemente: senza quest'approdo alle sponde [dell'Assoluto] della metafisica classica, l'idealismo finirebbe per disintegrarsi nel « fenomenismo » che si propone superare. E il realismo? Anche il realismo classico tradizionale, dopo l'avvento dell'idealismo, non è in grado di garantire da solo il proprio cammino: per questo deve « integrarsi »: anch'esso, come si è detto, con l'idealismo nel senso indicato e che ora toccherà meglio precisare.

d) *Significato dell'ontologismo trascendentale.* Identificando così l'essere con l'attualità del conoscere ossia col conoscere in atto, si comprende che per Bontadini il problema fondamentale è quello di salvare l'essere *del* e *nel* « divenire » ed è questo uno dei punti nei quali Severino ha fatto facilmente, come si è visto, la parte del leone trascinando il Bontadini *bon gré, mal gré* alla sua posizione.

Si può intanto osservare che se il Bontadini non fu coerente fino al punto di tagliare i ponti col realismo e di abbandonare ogni dualismo e nel denunziare come illusione ogni metafisica, si deve anche prendere atto della sua critica costante al principio di causa e alle vie tomistiche dell'esistenza di Dio (25). La «via» più ovvia per dimostrare l'esistenza di Dio, nella linea del Bontadini, dovrebbe essere l'*argomento ontologico* (caro all'idealismo!) ed in questo senso non mancano indizi (cf. *Saggio di una metafisica...*, p. 97 ss.; *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana*, p. 115 s. - Esso è proposto esplicitamente in «Il principio della metafisica», nel vol.: *Dal problematicismo...*, p. 247). Tale argomento è preso,

---

(24) *Idealismo e realismo*, p. 11. Alla fine il Bontadini riassume la sua posizione nella formula: « Il moto verso il realismo è bene l'essenza dell'idealismo che s'è visto a sua volta l'essenza della filosofia contemporanea » (p. 19). Il più gran pericolo, invece a nostro avviso, non è quello che viene dal combattere il realismo, ma prima dal negarne il senso e i fondamenti e poi dire di essere d'accordo e di propugnare la cosiddetta metafisica classica.

(25) Mi consta direttamente che certamente negli anni tra il 1954-57 il Bontadini tenne dei corsi all'U.C. per criticare alla radice le vie tomistiche. E' nelle mie mani un esemplare delle dispense del corso.

non tanto nel senso anselmiano, ma in quello che ha avuto nel pensiero moderno come coincidenza di affermazione della verità dell'essere e della realtà del pensiero.

A tale risultato arriva, e forse con radicalità maggiore (e certamente sotto l'influsso del Severino, che se ne è subito accorto — come si è sopra accennato) il contributo del Bontadini al Congresso Tomistico del 1965: *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio* (26), che l'autore *sembrava* voler presentare come "rincalzo" delle vie tomistiche. Per persuadersi esattamente del contrario — e dare perciò ragione alla "impietosa" ma legittima diagnosi del Severino — basti accennare al corso della nuova dimostrazione:

1. La dimostrazione dell'esistenza di Dio si istituisce nell'incontro tra un'istanza razionale e una empirica. L'istanza razionale è l'affermazione della *immutabilità dell'essere* e questo in forza del principio di non contraddizione: « essere » significa « positivo », quel *momento* della positività (corsivo mio) di contro al momento della negatività che si rivela nel divenire che si struttura appunto come contrapposizione di positivo e negativo. L'essere è ciò che non diviene.

2. L'istanza empirica è la mutevolezza del reale, il *divenire*. Ora nel divenire ad ogni secondo battito lo « essere non è » (l'« esser qui », che testé era, non è più). Il Bontadini perciò, che prima aveva rifiutato lo « essere vuoto » della *Logica* di Hegel, ora riprende in pieno lo essere del « questo, qui, ora » della *Phänomenologie des Geistes* e può continuare: «Ad ogni secondo battito il positivo — mostrato dal primo battito — è negato, s'identifica [si badi bene!] col negativo. Il divenire si presenta perciò contraddittorio » (p. 176). E Bontadini precisa che la contraddizione cade non sull'essenza, ma sull'esistenza che prima è e poi non è; essa consiste nel fatto (*sic!*) che l'esistenza s'identifica con la non-esistenza (27).

3. Ecco allora come scatta la dimostrazione dell'esistenza di

(26) Si trova negli Atti del Congresso pubblicati in « Doctor Communis », vol. XVIII (Roma 1965), pp. 175-181.

(27) Qui il Bontadini (come poi farà lo stesso Severino) identifica in modo assai scorretto l'esistenza con l'*actus essendi*, confondendo il semantema proprio di S. Tommaso (*esse, actus essendi)* con la *existentia* della Scolastica nominalistica, che si prolunga nel razionalismo moderno, come avvertirà lo stesso Feuerbach contro la concezione dell'essere di Hegel (Cf. C. Fabro *Dall'essere all'esistente*, II ed. Brescia 1967, p. 24 ss.).

Dio — che Severino ha tutte le ragioni di respingere su una base di quel genere. Allora: Nel divenire si ha che... l'esistenza non esiste, l'esperienza mostra (*sic!!*) la non esistenza dell'esistenza, inclusa nella non esistenza dell'esistente. Ma l'*essere è*, dice la ragione. Ogni essere ch'io incontro, incalza l'esperienza, non è. E' possibile conciliare l'antitesi delle due affermazioni? Sì, risponde Bontadini, *mediante l'uso sintetico del principio di contraddizione* (28): "uso sintetico" significa che il pensiero deve affermare una realtà ulteriore all'esperienza allo scopo di dirimere la contraddizione giacente nel divenire, offerto dall'esperienza.

4. A questo punto il Bontadini fa una virata di bordo improvvisa e decisiva. Afferma infatti che il non essere (implicito nel divenire) non è semplicemente il negativo, ma che ha una « potenza *plastica* » sterminata (la « enorme forza del negativo » di Hegel!) in quanto nel divenire di questo mondo il non essere entra nella differenziazione dell'essere — che l'essenzialista Bontadini qui equipara alla « costituzione dell'*essenza* » ed ancora come Hegel interpreta secondo la processualità del tempo. Le proposizioni: « Socrate è ritto », « Socrate è seduto » possono nell'elemento del tempo stare incontraddittoriamente, mentre (e questo il sottoscritto in verità non riesce a comprendere!) « in seconda battuta » (cos'è? è il *sensus compositus* della Scolastica?) essi vi stanno contraddittoriamente.

5. Come togliere allora questa contraddizione? L'*essere* sensibile, ch'è il divenire considerato nel tempo, è il non essere dell'essere, perciò è contraddittorio: è questo il momento in cui, secondo il Bontadini, la dialettica procede all'*inveramento* delle due istanze originarie (della ragione e dell'esperienza) sopraindicate e ciò si ha soltanto mediante il *Principio di creazione*. La prova, vista dall'angolo del tentativo di sintesi d'immanentismo e affermazione di Assoluto, ricorda tentativi analoghi del secolo scorso soprattutto in Germania (Hermes, Günther, Frohschammer...) sui quali si pronunciarono Gregorio XVI, Pio IX e il Concilio Vaticano I nei suoi lavori. La creazione, di cui parla il Bontadini, ha ben poco a che fare — anzi si oppone — alla nozione classica della *productio rei ex nihilo sui et subjecti:* è la creazione come autoporsi dell'essere, dato che il divenire è detto

---

(28) Bontadini ha sempre respinto, come si è detto, il ricorso alla *via causalitatis* contestando, da idealista coerente, il valore del *principium causalitatis*, ossia della dipendenza reale del finito dall'Infinito.

non essere e in sé contraddittorio. E' la versione camuffata dell'autoctisi di G. Gentile.

Il perno quindi della prova — ed è evidente il richiamo al principio dell'ontologismo giobertiano (di cui sentirono, com'è noto, fortemente l'influsso Spaventa e Gentile) — è il « *Principio di creazione* » ossia che « l'Immobile crea il mobile » che è proclamata la *Prima Veritas* (29). Rispetto ad essa — si badi bene — l'*affermazione dell'immutabilità dell'essere* e l'*esperienza* non sono verità, ma solo *momenti dialettici*. Bontadini concepisce tale *Prima Veritas* in due momenti:

a) Mediante l'atto creatore il divenire è visto insidere nell'atto creatore, il quale è insuccessivo. La *vera realtà* (lo *ontos ón*) è questo atto, ossia l'atto annullatore del non essere del divenire (*sic!*). E questo rapporto è detto, con la terminologia del Severino, la *Struttura originaria* o l'*Intero*. Di qui:

b) L'*unica realtà* è Dio e, poiché Dio è creatore, con la sua realtà è posta anche quella del mondo. Quindi, non dal mondo a Dio ma viceversa da Dio al mondo. E' la forma dell'argomento ontologico, non però nella linea di S. Anselmo, ma dell'idealismo e del Gioberti per i quali il mondo della finitezza è apparire e non-essere, che rimanda all'essere del Tutto e dell'Assoluto di cui è manifestazione. Giustamente perciò il Severino taccia il maestro d'incoerenza per voler « salvare » siffatto mondo e occuparsi ancora dei fenomeni, quando non si tratta altro — come si è visto — che di prospettare la verità come l'apparire e lo scomparire sullo "sfondo" od orizzonte dell'essere. Non è difficile vedere nella filigrana di questa prova — ch'è detta di proposito "dialettica", e il termine è significativo — la dialettica idealistico-panenteistica di essere e apparire: in fin dei conti, il mondo per Bontadini come per l'idealismo non ha realtà in sé e per sé e rimane nel suo fluire refrattario al pensiero.

Per strapparlo alla fenomenicità e coglierlo come reale, il pensiero deve immergere il mondo in Dio o piuttosto Dio nel mondo cosicché guardando il mondo non attinge la realtà del mondo ma quella di Dio che fa da parafulmine contro la fenomenicità, la non verità, ecc., del mondo. Ignorando il tomismo e insoddisfatto del realismo della Scolastica formalista, il Bontadini è stato però preso anche dalle spire del nominalismo e quindi facile preda dell'idealismo che ha servito e serve con costante fer-

(29) Riassumo ancora la comunicazione: *L'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio,* l.c., p. 179 s.

vore di neofita. Ha fatto il cominciamento (ed ha sempre mantenuto, come mantiene in questa prova) con la tesi idealista della *fenomenicità dell'immediato* a cui contrappone la creatività (gentiliana) dell'atto di coscienza. E' questa creatività pura dello spirito che opera nella nuova prova: una prova vana, perché il fenomeno resta fenomeno ovvero sequela e sintesi di contraddizioni perché abbandonato al non-essere. Perciò il Severino dice al maestro: tu mantieni sempre il non-essere e non fai che esasperare la nullificazione dell'essere (del mondo) — deciditi a tenere e mantenere l'essere, solo l'essere, *senza scinderlo dal fenomeno* e il fenomeno sarà salvo perché avrai afferrato l'essere *nel* e *del* fenomeno. Questa è coerenza, senza dubbio; la coerenza di eliminare il logo, di togliere alla radice la metafisica ossia la filosofia come mediazione della verità.

Come poi questo processo possa servire di rincalzo alle prove tomistiche, soprattutto (come dice Bontadini) per la prima via (cf. p. 180), è piuttosto arduo da capire, dato il suo metodo diametralmente opposto del procedere cioè dalla svalutazione radicale di quell'esperienza del divenire e della finitezza da cui S. Tommaso fa il punto di partenza per passare da causa a causa fino alla Prima causa. Ma per Bontadini (come per Severino) quaggiù non ci sono né enti né cause, ma solo fenomeni che compaiono e scompaiono nel divenire come presenza di essere (del pensiero); e in questo panenteismo attualistico Dio stesso non è causa del mondo, ma è presentato come l'unico Atto e l'unico Essere librato sul divenire (si badi bene). Per Severino, con maggior coerenza, secondo il principio di Parmenide, ciò che è necessario e che basta è che « l'Essere sia »: Dio è un "simbolo" (un "duplicato" del Tutto) che resta e deve restare fuori della sfera teoretica.

Stringendo perciò le fila del problema, sembra che il merito della coerenza più che dalla parte del maestro sia tutto da parte del discepolo: resta il problema del «come» docenti qualificati di una Università Cattolica — la quale fin dall'inizio della sua fondazione si era qualificata in prima fila per attuare la difesa e lo sbarramento della verità cristiana contro gli ultimi residui del positivismo e contro l'irruenza del neo-idealismo — siano passati ora mani e piedi nel campo dell'attualismo. Il problema è complesso e ci si deve accontentare di indizi: le ragioni intime appartengono al segreto inviolabile delle persone in causa che ognuno deve rispettare. Gli indizi principali sembrano i seguenti:

1. *L'oblio del tomismo nell'originalità speculativa delle sue posizioni fondamentali.* L'attività del primo prof. di filosofia alla U. C. Mons. A. Masnovo si esercitò in prevalenza nel campo della

storia pretomista (G. di Alvernia) e per la parte teoretica si limitava ad una analisi formale del testo tomista: manca p. es. nella sua opera, a differenza p. es. di P. Mandonnet in Francia e di Mons. M. Grabmann (e della sua scuola) in Germania, ogni rilievo sull'importanza decisiva — per la comprensione del senso della metafisica — della posizione assolutamente originale di S. Tommaso sulla distinzione di *essentia* ed *esse* nella creatura. Infatti sia il Bontadini come Severino ignorano completamente il significato di tale problematica che ha opposto S. Tommaso a tutte le altre scuole della Scolastica dal sec. XIII fino ai nostri giorni.

Il Bontadini presenta infatti Dio come la realtà unica e come il principio annullatore del nulla della realtà del mondo che in sé resta sempre nulla, semplice « epifania » ossia fenomeno di Dio (di qui il rifiuto del Bontadini — con Hume — del principio di causa e la critica alle prove tomistiche dell'esistenza di Dio: il recente suo tentativo di « rincalzo » ne è il sovvertimento radicale, come si è visto). Per Severino, con maggior coerenza, il *"mondo"* come campo diverso da Dio e sfera propria del divenire e della contingenza (« dell'essere e del non essere ») dev'essere senz'altro cancellato ed il "problema" dell'esistenza di Dio non ha senso, come problema a parte, e finora non ha avuto per Severino alcun interesse: egli condanna in blocco, come deviazioni dal senso genuino del Principio di Parmenide, tanto le prove dell'esistenza di Dio del realismo come le affermazioni dell'Assoluto da parte dell'idealismo. Quel che importa è di affermare la verità dell'Essere come il Tutto, l'Intero, l'Immutabile, ecc. e di afferrare perciò la *Struttura originaria.* Tale SO è senz'altro il pendant speculativo, nell'attualismo di Bontadini e Severino, della distinzione tomistica di *essentia* ed *esse* ch'è la fondazione e la formula speculativa della *Diremtion* metafisica ossia della distinzione radicale e della dipendenza totale della creatura dal Creatore. Perciò Severino — con estrema coerenza — afferma contro la distinzione reale tomistica, l'*identità perfetta di essenza ed esistenza.*

2. *La piega attualistica* se proprio non è un *vitium originis*, si rivela nella U. C. almeno un trentennio fa nella stessa tesi di laurea del Bontadini (pubblicata nel 1938) dedicata appunto alla difesa della "unità dell'esperienza": di qui fu facile il passo all'interpretazione attualistica di Parmenide prima da parte del Bontadini e poi, senza più remore, del Severino il quale critica di certo anche l'idealismo ma per quel tanto che ancora in esso rimane di affermazione dualistica (della *Zweiweltenlehre* di Heidegger). Il pretesto od occasione (e forse la causa prossima)

che dir si voglia di questa piega attualistica — che ha investito, a partire dal Bontadini, non solo il Severino ma la maggioranza dei suoi allievi — sembra sia da cercare nell'insegnamento del francescano P. Emilio Chiocchetti, studioso acuto ma alieno e assolutamente impervio alle istanze della metafisica — il quale (come si rileva dai suoi due volumi dedicati alla filosofia di Croce e Gentile, Milano 1920 e 1922), pur criticando l'idealismo, aveva prospettato la possibilità di una simbiosi fra il realismo neoscolastico e il principio idealistico: l'entusiasmo e l'adesione del Bontadini (e le sue conseguenze nel Severino) per l'attualismo del Gentile hanno certamente qui la loro prima origine (30). D'altra parte si può ammettere che l'insegnamento dell'altro pilastro del tomismo milanese Mons. F. Olgiati, il quale qualificava la filosofia moderna per "fenomenismo" *tout court* può aver stimolato "a contrario" la decantazione attualistica dell'essere da parte di Bontadini e Severino.

E raccogliamo, concludendo, la denunzia aperta che il Severino fa dell'*assurdo* (corsivo mio) di tutte le filosofie neoscolastiche e neo-classiche... in quanto la ontologia qui parte da un essere svirilizzato che "ha sciolto i legami con l'essere reale", cioè parte da un positivo che è negativo. La denunzia del Severino va letta — per afferrare il senso di questa nostra diagnosi — nel testo integrale. Egli afferma, si è visto, che la dimenticanza dell'essere risale a Platone e ad Aristotele che hanno introdotto le *differenze* dentro l'essere, e ciò porta Aristotele (e tutta la metafisica seguente) a concepire l'intero del positivo sulla traccia del positivo empirico così che *tutta* la metafisica occidentale è una fisica: dove, si badi bene, l'essere *può* essere e non essere. Ed ecco l'atto di accusa alla neoscolastica anche neoclassica: l'ontologia diviene così incapace di vedere l'essere — e l'essere è, in quanto tale, l'essere-che-è e affida questo compito alla teologia razionale, che inizia così le sue avventurose peregrinazioni. La neoscolastica contemporanea ha giustamente rilevato che nella metafisica aristotelico-tomistica la teologia razionale è lo stesso sviluppo dell'ontologia: sono le stesse ragioni dell'essere in quan-

(30) Sorprende nella professione programmatica di tomismo della U.C. l'allontanamento nel 1931 di Mons. G. Zamboni di aperta professione tomistica (sostenitore fra l'altro della distinzione di *essentia* ed *esse*) e la protezione che invece ebbe l'insegnamento del Chiocchetti e del suo indirizzo attualistico. Ma non si può pretendere che gli uomini prevedano il futuro, soprattutto in un ambiente di autoritarismo rigido com'è stata l'U.C. sotto la direzione del suo fondatore P. Gemelli. Ma la storia ha sempre le sue sorprese: due anni fa (1978) la Casa Ed. Vita e Pensiero pubblicò un inedito *Dizionario di filosofia* di G. Zamboni con la prefazione dello stesso Bontadini che sembra farsi forte (!) della cambiata « temperie » filosofica. Anche alla U.C.

to essere — si dice — a portare all'affermazione dell'essere immutabile (l'essere-che-è). Ma, appunto, l'ontologia è costretta ad andar oltre per trovare ciò di cui si è privata e che pure costituisce la « ragione » originaria dell'essere... Ciò che poi trova, l'essere immutabile, è quindi fondato sulla più radicale assurdità — se l'assurdo è l'identificazione del positivo e del negativo (RP 143).

Il tracollo nel panenteismo da parte del Severino, esposto in questo nostro studio, s'inizia con la sua tesi su Heidegger diretta dallo stesso Bontadini che vi ha apposto la prefazione di compiacimento e di sostanziale accordo che andrebbe qui accuratamente analizzata (cf. E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Brescia 1950. Per la pref. del Bontadini, vedi pp. V-XI), per rendersi conto di una precisa piega ideologica che ha investito presto e dall'interno la filosofia cristiana alla U. C.

4. *Senso del problema di Dio.* Il titolo costituisce l'argomento e il tema proprio per il giudizio eventuale sul pensiero di Severino, un giudizio però che se da un lato è sul piano formale — per un tomista e realista di tradizione può sembrare (e lo è anche) ovvio e scontato — in realtà e sul piano esistenziale lo è assai meno e lascia profondamente perplessi sulla situazione del pensiero cristiano contemporaneo. Sarò quindi esplicito.

a) Sul piano esistenziale sembra che il Severino milanese (come anche il Bontadini) non avesse mai rifiutato espressamente il Cristianesimo e tanto meno il teismo. Si deve però aggiungere (e ripetere!) che il Severino considera l'ateismo (e il teismo!) come la diretta conseguenza della « alienazione » metafisica che porta alla posizione del mondo (e *contrapposizione* del mondo all'essere) con un processo — si badi bene! — di riduzione metafisica: di qui l'Occidente per sviluppo coerente è passato dalla posizione della creazione all'ateismo: cioè, mentre il pensiero classico pensa di salvare il mondo affermando Dio, il pensiero moderno vede che il mondo si può salvare solo negando Dio (FM II, 59). Conclusioni opposte, ma derivanti ambedue da una piattaforma comune, quella di separare il mondo (l'apparire) dall'Essere e di concepire perciò il mondo come "qualcosa da salvare": là (teismo) per opera di Dio, qui (ateismo) per opera dell'uomo. Il Dio tradizionale (Essere sussistente e creatore) perciò per Severino non è Dio, non ha senso.

Pertanto — ed è il punto cruciale nella concezione panenteistica di Severino — i due poli estremi dello sviluppo della metafisica occidentale, teismo (trascendentismo) e ateismo (immanentismo) sono fra loro in connessione necessaria ossia si arri-

va all'ateismo per un processo di autocritica e di autorigorizzazione della metafisica e della teologia tradizionale. Ed ecco la tesi, comune oggi ai fautori della teologia della "secolarità" e della "morte di Dio": l'ateismo contemporaneo è la verità del pensiero teologico, proprio in relazione a questa autorigorizzazione (è ciò che Hegel chiama l'andare a fondo del principio: *das Zugrundegehen des Prinzips*). L'errore allora della teologia, di ogni teologia, è come quello della metafisica ossia di voler "mediare" l'esperienza (FM II, 59). Il Severino diventa sempre più esplicito al riguardo, se non bastasse quanto è stato sopra esposto sull'eternità, immutabilità... dell'essere: « Il terreno comune [al teismo e all'ateismo] è il pensiero della produzione delle cose cioè del ... *mondo*. E che il mondo sia il denominatore comune lo si può rilevare richiamando il grande teorema creazionistico della metafisica greco-cristiana. Per la cultura greco-cristiana il produttore è Dio, trascendente il mondo, ma essenzialmente legato al mondo nel senso ch'è l'artefice della mondanità stessa, è l'artefice di quella dimensione nella quale le cose escono e ritornano nel niente. Per l'immanentismo moderno, il creatore è l'uomo » (FM II, 1 s.). L'Idea di Platone, l'Atto puro di Aristotele, l'Uno di Plotino, il Dio di Agostino e Tommaso... sono sullo stesso piano e frutto dello stesso equivoco (FM II, 41).

b) Sul piano formale allora della rivolta del Severino alla concezione che la metafisica tradizionale si è fatta di Dio, non vi è quindi nessun dubbio: concepire Dio creatore (*esse subsistens* ossia *esse per essentiam*) che suppone e pone la distinzione dal mondo e dalla creatura (*ens per participationem*), riporterebbe (come si è detto) nella realtà il *chorismós* platonico e quindi si avrebbe il non essere dentro l'essere e con ciò l'oblio dell'essere stesso. Dio non può essere affermato che come l'Essere stesso (al contrario di Heidegger che li distingue, perché dialettizza ancora essere e nulla) sia per Severino come per Bontadini.

Per Severino la separazione nell'essere delle due sfere del finito e dell'Infinito — espressa e sancita dalla distinzione scolastica di essenza-esistenza — sdoppiando perciò l'essere e introducendo il nulla nell'essere, ne deve spezzare l'unità e perciò negarlo: l'ateismo, come si è visto, nella logica del Severino, sta proprio sulla responsabilità della teologia tradizionale la quale considera l'esistenza di Dio come "problema" ovvero come "oggetto di dimostrazione". Severino parla perciò di "stravolgimento della verità dell'essere", in quanto la verità dell'essere diventa il "risultato" invece di essere mantenuta come "originaria". Così che l'identità tomistica [anzi di tutta la Scolastica, d'accordo in

questo con S. Tommaso] di essenza ed esistenza in Dio (cioè *riservata* a Dio) è considerata dal Severino la più radicale mistificazione della verità dell'essere la quale — secondo la concezione del Severino — esige sempre e dovunque, come si è visto, l'originaria inclusione dell'esistenza da parte dell'essenza (PS 572) (31). Nessuna distinzione perciò tra il *per se notum quoad se* e *quoad nos*, come vuole S. Tommaso. L'essere dell'ente non ammette "mediazione", altrimenti il giudizio di realtà mancherebbe di verità. La radice — il Severino non si stanca di ripeterlo — è nell'alienazione della metafisica classica *(e poi di tutto il pensiero successivo* — corsivo mio) che consiste nel non avvertire l'immediatezza del rapporto tra il positivo e la negazione del negativo (32). A questo modo quel processo, in cui la metafisica classica costruisce il senso della parola « Dio », funge da *medio* tra l'essere e il suo non essere nulla (= il suo esistere): appunto perché solo una volta che si sappia l'esistenza dell'immutabile si può affermare che c'è un certo ente cui conviene necessariamente l'esistenza. Onde si può ben dire che ogni elaborazione logica, che *giunga* ad affermare che un ente esiste necessariamente, è un voler andare alla « ricerca », ossia è un voler « dimostrare » ciò che costituisce la verità originaria dell'essere — e quindi è un esser destinati a non trovar mai ciò che proprio perché vicino, non si potrà mai trovare cercando lontano. Se, per l'affermazione « Deus est », « già i classici sapevano che qui il predicato è di ragione del soggetto » (nel senso però che la convenienza del predicato al soggetto è *per se nota* ma non *quoad nos)*, per l'affermazione « l'essere non è nulla, *ossia* esiste e non può non esistere », né il classico né alcun pensiero dopo Parmenide seppero mai che il predicato è qui di ragione del soggetto (PS 574, nota 14). Se allora si sente il bisogno di *dimostrare* che esiste un ente cui conviene necessariamente l'esistenza, è perché il pensiero soggiace a una così fatale metatesi, che non gli consente di avvertire l'originarietà dell'affermazione che ogni determinazione non è un nulla, e cioè che ad ogni determinazione conviene di necessità l'esistere. Sì che l'identità tomistica di essenza ed esistenza in Dio è la più radicale mistificazione della verità dell'essere, in quanto originaria inclusione dell'esistenza da parte dell'essenza come tale. S. Tommaso riconosce certamente che « *Deus est* » è *per se nota quoad se* ma *non quoad nos* - quindi mediata. In questo stravolgimento della verità dell'essere,

---

(31) Ogni tipo infatti di dimostrazione dell'immutabile si fonda su un senso alienato dell'essere (PS 599).

(32) E' in questo il merito soprattutto di Hegel, secondo Severino, malgrado la sua adesione alla deviazione di Platone (FM II, 129 s.).

la verità originaria diventa il risultato, e, proprio perché non è mantenuta come originaria, resta negata (PS 571).

Arditamente, ma coerentemente nella linea del Severino, si potrebbe dire che non si può scindere mai e in nessun modo l'istanza e la ricerca del "Principio", nel senso appunto di indugiare prima sul mondo per spiegare il mondo e poi di salire o "passare" a Dio come "risultato". Si deve invece affermare che nella misura in cui il principio della filosofia antichissima è *arché*, e cioè il grembo da cui nasce il mondo, esso è il modo originario in cui la filosofia pensa Dio (PA 152).

Non sorprende allora che Severino contesti ad Heidegger la concezione della filosofia come *eine Art von Irren:* questo vale certamente per lo sviluppo storico della filosofia occidentale che si è smarrita nel "mondo". Appunto per questo tocca capovolgere la situazione, togliere ogni dualismo nel senso di distinzione-separazione che porterebbe il nulla nel cuore dell'essere. Ciò significa mantenere nel suo rigore il principio di Parmenide della verità dell'essere, professare cioè l'identità reale di essere e apparire (divenire) ovvero di essenza ed esistenza che ha la sua realtà nell'appartenenza scambievole della *terra* e dell'*uomo*, secondo il recente Severino contro la deviazione iniziata dallo stesso Parmenide (TU 368). Allora — ed è forse la formula più forte di quel che si potrebbe dire il "panenteismo ctonico" di Severino — il problema di tutti i problemi è la possibilità che la storia della salvezza sia legata al modo in cui la filosofia, in quanto custode della verità dell'essere, accoglie l'offerta della terra, e quindi, prendendo posizione rispetto ai problemi che l'avvolgono (le ragioni della possibilità), vuole il proseguimento della terra (TU 396).

La conclusione è la catarsi totale e sempre a portata di mano di chiunque, in quanto nell'apparire attuale affiora anche la testimonianza della verità, che sospinge l'isolamento verso il tramonto. Essa ha dinanzi il problema di tutti i problemi: la possibilità che la salvezza della verità sia concessa come risposta al modo in cui la filosofia, ripetendo l'accoglimento della terra, vuole l'essere (TU 400). *L'accadimento è unico* (corsivo mio) e non vale distinguere terra e cielo, aldiqua e aldilà. Nell'accadimento della terra accade infatti l'accadimento; e la salvezza è nell'accadimento nella misura in cui la terra non viene isolata dall'essere. L'essere offre la terra ai custodi della verità dell'essere: qui c'è anche il maggior pericolo, cioè di tradire l'unità dell'essere ossia d'isolare la terra dall'essere in cui consiste appunto la negazione della verità dell'essere. Ecco perché tocca alla filosofia, come custode della verità dell'essere, operare la ripetizione del momento supremo della storia della salvezza (TU 373).

5. *La "contestazione globale" del Cristianesimo.*

Le dichiarazioni del Severino sono finora piuttosto rade e sfuggenti: non è facile perciò raccogliere e formare da esse un giudizio preciso, anche se questo non sembra tanto arduo, dopo le precedenti affermazioni sul problema di Dio. Raccolgo gli accenni fondamentali.

a) *Sembra* anzitutto che Severino — al seguito di Nietzsche e Heidegger — consideri il Cristianesimo tradizionale vittima anch'esso (a causa del suo dualismo!) del traviamento originario sull'essere. Infatti Platone ha preparato le case della Notte... E nella Notte è avvenuto e si è mantenuto l'incontro dell'Occidente col Sacro. La storia del Cristianesimo è la storia della dominazione della metafisica sul Sacro. Il Cristianesimo ha fatto pace prima con la filosofia, poi con la scienza e con la tecnica, ossia con le varie forme in cui è andata storicamente realizzandosi la metafisica. Ed è naturale che il Cristianesimo sia al passo coi tempi: sin dal suo inizio si è lasciato prendere per mano dalla guida che avrebbe portato avanti la storia dell'Occidente. Ma anche i critici del Cristianesimo stanno attaccati alla stessa mano (SG 25).

Si è già visto come per Severino "sia l'invenzione teologica come l'invenzione atea" fanno parte della medesima storia del mondo (FM II, 49) ossia sorgono dalla stessa radice od errore d'interpretazione dell'origine dell'essere come produzione dal nulla e quindi del divenire come "passaggio" dal nulla all'essere e dall'essere al nulla. Altrettanto allora, ed a maggior titolo, dicasi del Cristianesimo inteso come dottrina di un mondo ch'è proprio dell'uomo il quale entra in conflitto con Dio (peccato) e del Verbo di Dio (Gesù Cristo) che "diventa" uomo per salvare l'uomo e riportarlo a Dio: se è incomprensibile la dottrina della « materia » ch'è detta « ... una sorta di anti-Dio, una sorta di Dio selvaggio » (FM II, 53), tanto più assurdi devono risultare i misteri sia del peccato originale come dell'Incarnazione. Ma qui si deve osservare che Severino non si è mai impegnato direttamente con i misteri propri del Cristianesimo, né con la divinità di Cristo: la sua critica è rivolta, come si è visto, al Cristianesimo storico. Sui rapporti fra ragione e fede egli rimanda all'itinerario delineato negli *Studi di filosofia della prassi*.

b) La tesi svolta in FP — secondo la dichiarazione esplicita del Severino nel Corso di FM (1967 - 68) — è l'impossibilità che la parola possa essere messaggio di salvezza, così com'essa è ascoltata dall'ascolto dell'Occidente. Si afferma quindi senza

discriminazione fra parola e parola — come aveva già fatto a proposito della fede, accumunando fede umana e fede divina — il carattere problematico della parola e così il Cristianesimo diventa problema: a questo modo, cioè presentandosi come problema, la fede religiosa può superare il pericolo ch'essa corre quando essa si cimenta con la ragione. Ma siffatto Cristianesimo, ch'è il Cristianesimo ideale (quello che si pone alla ragione come problema), secondo il Severino non è mai esistito; il Cristianesimo che è esistito e che continua ad esistere è quello che noi ascoltiamo attraverso il mondo ossia il Cristianesimo storico, un Cristianesimo decisamente inautentico. Il Severino scrive infatti: «*Il Cristianesimo storico è la parola che, ascoltata attraverso il mondo, si è resa dissonante, cioè è nell'assurdo.* Non è più problema: l'assurdo è ciò che si sa già che è l'opposto del logo » (FM II, 168). La ragione di siffatta situazione è la completa dissonanza che la parola nella cristianità a causa della "mondanità essenziale" in cui giace (FM II, 169). Le espressioni, come ognun vede, non peccano — almeno questa volta — di ambiguità.

c) Quindi Severino si trova a pieno suo agio nella « contestazione » attuale della *morte di Dio* a causa della teologia: essa è il risultato e il castigo dell'incomprensione iniziale dell'essere e della distinzione di Dio e mondo: a questo problema il Severino ha dedicato la sua comunicazione *Sul significato della morte di Dio* al Congresso romano sul "Nome di Dio" del 5-11 gennaio 1969 (cito sulle bozze di stampa del Congresso). Mi sembra che in questo scritto il Severino abbia raggiunto l'estrema radicalità (e *coerenza*) della sua posizione e dovrebbe essere riportato per intero.

L'idea-guida è sempre la stessa: la crisi attuale del teismo e del Cristianesimo nasce da quell'oblio iniziale della verità dell'essere e di Dio insieme, prodotto dall'assunzione del dualismo di Dio e mondo. Da esso sarebbe nato insieme il mito della cultura e della tecnica le quali hanno generato la volontà di potenza (33). L'atto di accusa non poteva essere più pesante ed esplicito. Si tratta che nell'apertura del mondo e in quanto dominata da tale apertura, la cultura tecnologica è la naturale e legittima filiazione della cultura umanistica, il cristianesimo e la teologia tradizionale generano naturalmente e legittimamente l'ateismo, l'immoralismo e l'anticristianesimo del nostro tempo; il mito della forza è l'inevitabile prodotto del mito della scienza e della cultura. Così la tecnica è l'erede naturale e legittima di Dio. I

(33) E' il tema che sarà sviluppato nel vol. *Tecne*, Milano 1979.

grandi contrasti della storia occidentale (forza-cultura, cristianesimo-anticristianesimo, servo-padrone, assolutismo-democrazia, umanesimo-tecnicismo, metafisica-antimetafisica, capitalismo-comunismo) sono sottesi da un comune pensiero dominante, che costituisce lo spirito del nostro tempo — l'unico spirito di un tempo che va dalla filosofia greca alla società attuale del benessere. La dissoluzione della civiltà vecchia nella nuova è quindi la stessa celebrazione dell'essenza della vecchia civiltà, la stessa crescita della dominazione del pensiero fondamentale dell'Occidente (MD 8). Il Severino quindi non ha trovato difficoltà a mettersi subito al passo con gli attuali indirizzi della "secolarizzazione" e della "morte di Dio".

Il tema centrale di *Studi di filosofia della prassi* è indicato nella Prefazione alla rist. del 1967 con espresso riferimento al primo gruppo di studi parmenidei (RP, PS e SG) (34). L'obiettivo del primo studio (*Verità e prassi*) è la "comprensione del senso autentico della salvezza" e si dichiara che la "verità della salvezza" è ormai affidata alla "salvezza della verità" da cui riceve giustificazione ogni altra salvezza. Ma questo è reso impossibile nell'Occidente perché tutta la sua storia si è attuata come il progressivo avanzare dell'alienazione del senso dell'essere a causa della dominazione metafisica. In questo orizzonte il Sacro, afferma Severino, non può salvare la verità, cioè non può salvare: bisogna quindi sottrarre il Sacro alla dominazione della metafisica: ciò può avvenire soltanto all'interno del rivolgimento più abissale, cui possa andare incontro la storia dell'Occidente (il Severino rimanda a SG) e ciò comporta il « sovvertimento della civiltà occidentale ». In cosa precisamente questo consista, il Severino non lo dice ma sembra ovvio ch'egli intenda soprattutto il superamento della metafisica, ch'è la sua bestia nera, per l'affermazione di una concezione storicamente radicale dell'atto puro. Si legge infatti che « la salvezza della verità passa attraverso la salvezza dell'oggettività storica »: ma è ovvio che se tale oggettività non può darsi ed emergere che all'interno della "struttura originaria" ovvero della scambievole essenziale appartenenza dell'essere all'apparire, dell'essenza all'esistenza, secondo la quale l'essere è eterno e il divenire va inteso come il processo del comparire e dello sparire [eterno] dell'eterno, l'oggettività e perciò la verità non esclude sempre la fede! La fede, anche la fede religiosa (poiché tutte le fedi restano sullo stesso piano), secondo Severino non è il logo della verità ossia resta fuori della struttura originaria: anzi compito proprio della fede è di assu-

(34) Severino rimanda di continuo soprattutto alla parte seconda: « Implicazioni pragmatiche della verità » (FP 65-115).

mere come verità ciò che non è verità (FP 67): perciò la fede è uno dei modi fondamentali di vivere in contraddizione e vivere nella fede è vivere in contraddizione — direi, con terminologia hegeliana — è l'immediatezza nella sua non verità.

Eppure il Severino si è sforzato nel periodo milanese di far incontrare verità e fede, mediante l'emergenza della fede stessa ossia mediante il processo che può essere detto — con terminologia kierkegaardiana — la «reduplicazione» della fede. Infatti, il c. 1 della P. II ha per titolo: « Verità, fede, problema. In quale senso si deve dire che non ci può essere fede *(belief)* nella verità », il c. 2 pone la tesi: « La verità è necessariamente nella fede » (p. 77), ch'è senz'altro radicalizzata nel c. 3: « La verità è necessariamente in quella fede che consiste nell'aver fede » (p. 89) e si conclude con la soluzione dell'aporia dell'inevitabilità della contraddizione, in cui si viene a trovare necessariamente la struttura originaria, prospettando la tesi: *la fede come verità totale* (p. 100).

L'unica prospettiva che qui sembra delinearsi è quella di un *prassismo puro trascendentale*, una formula che può essere suggerita dall'osservazione conclusiva che quando la verità decide di aver fede nel paradigma, [essa] azzarda, mette a repentaglio qualcosa di sé, cioè si avvolge nella contraddizione [di uscire da sé nella fede]; ma azzarda per possedersi e realizzarsi compiutamente come verità: per questo l'imprudenza dell'azzardo non è sconsideratezza e sventatezza, ma audacia (p. 103). E questo sembra portarci in piena analisi esistenziale, aperta quindi (eventualmente!) alla prospettiva cristiana: ma questo resta estremamente problematico anzi compromesso anzitutto dall'univocità del suo concetto sia di verità come di quello di fede che non ammette la distinzione fra l'ordine naturale e soprannaturale. Così tutto resta, e soprattutto il rapporto di verità e fede, essenzialmente ambiguo: si afferma che per la verità *non è necessario* (corsivo di Severino) rifiutare la fede, anche se può rifiutarla, perché la verità non sa se tale rifiuto la immerga in una contraddizione maggiore di quella provocata dall'accettazione della fede (p. 103).

Ma la concezione tradizionale di Dio è destinata a tramontare, a causa del dichiarato fallimento della metafisica che la sostiene. Lo stesso Cristianesimo è coinvolto nel destino delle "contestazioni inefficaci" perché radicato anch'esso nell'orizzonte di quella nientità dell'essere che rende possibile ogni manomissione tecnologica della terra e con essa la perdita della verità e della libertà. Così il Cristianesimo, a detta del Severino, è travolto per la mancanza (o negazione!) del fondamento allo stesso

modo dei suoi più dichiarati avversari: « *Il cristianesimo, le correnti ereticali del Medioevo, l'utopismo moderno, il ritorno rousseauiano alla natura, la rivoluzione marxista, il superuomo, la critica di Husserl e Heidegger alla civiltà della tecnica, il dissolvimento della cultura tradizionale operato dal progresso tecnologico, sono altrettante forme di contestazione globale della società di volta in volta costituita, che si muovono per altro all'interno del pensiero dominante della civiltà occidentale, e che quindi non riescono ad essere ciò che si propongono di essere: un rifiuto essenzialmente radicale.* Tali contestazioni lasciano intatto l'orizzonte all'interno del quale si muovono, sì che la storia delle rivoluzioni occidentali non è stata che il progressivo radicarsi e coerentizzarsi di un'originaria maniera di pensare e di vivere l'essere » (MD 8 s. corsivo mio).

L'unica via d'uscita è la contestazione globale contro l'alienazione della metafisica occidentale che ha fondato l'essere sul nulla, non quindi per l'oblio dell'essere (Heidegger) ma per averlo ridotto al nulla: anche la storia del Cristianesimo riflette questo processo di rigorizzazione e progressiva dominazione del nichilismo. Il compito anche per Severino è di *demitizzare* il Cristianesimo ma in senso radicale, non quindi all'interno del nichilismo, come oggi si fa fuori e dentro il Cristianesimo. L'autentica demitizzazione consiste nel togliere tra l'ascolto e la parola il diaframma [= il mondo]: demitizzare in questo senso vuol dire sperare che ciò che è assurdo, sperare che il demitizzato [= i misteri della fede del Cristianesimo!] diventi "problema" secondo la prospettiva dei citati *Studi di filosofia della prassi.*

La *conclusione* sui rapporti esistenziale e formale di Severino col Cristianesimo può essere espressa con le due seguenti dichiarazioni:

1. (esistenziale): *E allora se qualcuno mi domanda: « Lei è cristiano in questo senso — nel senso che si dà oggi al termine "cristiano" —?, la mia risposta non può che essere recisamente negativa, perché essere cristiano in questo senso equivale a riconoscere il valore del nichilismo, cioè il valore del mondo, che del nichilismo è l'espressione suprema* » (FM II, 169). Una dichiarazione, come ognun vede, di estrema chiarezza e coerenza con le sue premesse (negazione della creazione e della trascendenza).

2. (formale): «*Benché ci sia l'impossibilità di fatto che la*

verità non distragga dalla prassi (l'amore) e viceversa, tuttavia è possibile supporre una tale modificazione di fatto di questa situazione in modo che l'operare non distolga dalla verità e la verità non distolga dall'operare. - Parimenti, è possibile (35) *che, avendo fede nel paradigma, la verità si liberi da una contraddizione incommensurabilmente maggiore di quella da cui la verità si può liberare mantenendo un atteggiamento neutrale rispetto a quella fede. Ma questa fede esige che si viva con amore. Ma mentre nel paradigma* (= Cristo) *l'amore, nel soffrire e morire in verità, non distoglie dalla verità, l'uomo non è capace di fare altrettanto: se è nella verità, non sa amare e se ama non sa amare in verità* » (FP 108) (36). Impossibilità quindi (oggi?!) di essere cristiano.

E tutto questo sul fondamento, a cui bisogna sempre rifarsi, della verità originaria come plesso di essere-apparire eterno dentro il quale il plesso di verità-fede opera nella forma di *problema ideale* ovvero sempre aperto, come orizzonte infinito del divenire ch'è il plesso di comparire-scomparire dell'essere.

* * *

Il punto di arrivo del Severino sul piano religioso è il rifiuto coerente del dualismo della ragione e della religione ch'è accusata anch'essa di nichilismo; di qui anche la condanna in blocco del Cristianesimo storico, come l'espressione massima del nichilismo, accomunato al marxismo ed in generale alla filosofia occidentale realista od idealista, atea o scettica. E non si tratta di un *adiaphorum* qualsiasi, ma della conseguenza diretta del principio dell'essere. Egli contesta e protesta, per direttissima, qual-

(35) E' possibile, poiché questo non dipende dalla fede: poiché *io sono nella fede* sia « avendo fede » nel paradigma, sia « non avendo fede » nel paradigma (FP 95). Questo un cristiano non lo può certo dire per la fede in Cristo ch'è « autore della nostra fede » (*Hebr.* 12, 2).

(36) La « situazione di fatto » è perciò il dilemma o dramma insolubile: « Se sono nella verità, non vivo l'amore comandato dal paradigma (non sono capace di viverlo), e se vivo quest'amore, non sono (non sono capace di essere), nella verità » (FP 109). In nota Severino si richiama, ma non mi sembra a proposito, alla esigenza di Kierkegaard (e del Vangelo stesso!) che per « cercare » il Regno di Dio, bisogna rinunziare a tutto, non nel senso di negare la verità ma nel senso che « quando si cerca il Regno di Dio non c'è tempo per pensare la verità ». Kierkegaard dice esattamente che non c'è tempo di dissiparsi nella speculazione (di tipo hegeliano...), ma afferma nel modo più categorico il *rapporto positivo* di fede e ragione e l'impegno per gli « Atti dell'amore » (*Diario* 1850, X² A 432).

siasi consistenza teoretica alla tradizione religiosa del Cristianesimo ch'è clamorosamente respinto e messo in stato di accusa e accusato di connivenza col nichilismo del marxismo e quindi corresponsabile dei guai in cui si dibatte la civiltà occidentale. Un autentico *raptus* iconoclasta! Leggiamo infatti che non ha qui alcun rilievo teoretico ogni aporetica di tipo esistenziale — e qui per rilievo esistenziale intendo (egli precisa) soprattutto un rilievo di tipo religioso —, il dire, ad esempio, che questo nostro discorso è la negazione del Cristianesimo così come il Cristianesimo è storicamente dato. Certamente si possono muovere osservazioni di questo tipo, ma sono osservazioni non aporetiche o almeno sono aporetiche solamente dal punto di vista di chi intenda tener fermo un certo campo della cultura, per esempio la logica interna del Cristianesimo storico. Allora chi decide di tener ferma questa logica si trova di fronte ad un discorso il quale non ha nessuna difficoltà di riconoscere la propria incompatibilità col Cristianesimo storico. Ma quella non è aporetica; è la presentazione di un'istanza contrastante. Per questo noi possiamo dire che soltanto la verità costituisce il vaglio autentico della coscienza religiosa (FM II, 123) (37). Parole di così dura condanna e di così aspro rifiuto verso il Cristianesimo non si trovano neppure in Sartre, il quale comunque non ci tiene affatto a passare per cristiano e ad insegnare in una Università cattolica.

Si tratta per Severino che nessuna parola, com'è stata finora ascoltata nell'Occidente, può essere messaggio di salvezza e questo vale anche (e soprattutto!) per il Cristianesimo storico. Il Cristianesimo può essere vero ed aspirare a verità soltanto in quanto si presenta come « problema », ciò significa che il Cristianesimo non è mai esistito: « Se negli "Studi di filosofia della prassi" si dice che il Cristianesimo è problema, ora non si dice tanto che quel discorso sia falso, quanto che quel discorso è formale, cioè si riferisce ad un Cristianesimo che non è mai esistito. Qual è difatti il Cristianesimo che è esistito e che continua ad esistere? E' il Cristianesimo che noi ascoltiamo attraverso il mondo: il Cristianesimo storico. Se noi allora prendiamo come riferimento non il Cristianesimo ideale, ma il Cristianesimo storico, allora certamente il Cristianesimo non è più problema. Il Cristianesimo storico è la parola che, ascoltata attraverso il mon-

(37) Si tratta di dichiarazioni pubbliche, davanti agli studenti; come pubbliche erano le dichiarazioni di MD al Convegno di Roma del 1969 soprariportate. Ancora una dichiarazione del 1967-68: « La grande tradizione greco-cristiana, lungi dal porsi come il piedistallo autentico di una critica della civiltà della tecnica, è la diretta e fondamentale promotrice di questa civiltà » (FM I, 37).

do, si è resa dissonante, cioè è nell'assurdo » (FM II, 168) (38). Anche Kierkegaard aveva dichiarato che « il Cristianesimo non esiste più » (39) ma in un senso diametralmente opposto al Severino ossia in quanto nella « cristianità stabilita » (« specialmente nel Protestantesimo, specialmente in Danimarca... ») l'istanza esistenziale della imitazione di Cristo o contemporaneità era stata insabbiata, mentre Severino rinnova il monismo statico spinoziano dell'unità dell'essere.

In siffatto contesto del primo principio (« L'essere è ») si comprendono le altre negazioni radicali sopraindicate, soprattutto la denunzia dell'assurdo della *creatio ex nihilo:* ossia "l'assurdo di un dio creatore" che parificherebbe l'essere al nulla (« quasi che — osserva — il non essere dell'essere non fosse più l'assurdo se fosse causato da un dio »: PS 580 e passim). La creazione nel senso cristiano (di produzione libera da parte di Dio di tutto l'essere dell'ente finito) è presentata come il massimo assurdo: la concezione cristiana infatti presuppone che Dio sia trascendente cioè che sia (e possa essere) *prima, senza* e *fuori del mondo*... ossia esige di distinguere il trascendentale dal trascendente. E questa assoluta trascendenza è assurda per Severino il quale potrebbe (o dovrebbe?) anche concludere al "Dio finito" (come p. es. A. James, A. N. Whitehead, S. Alexander...).

Assurde perciò anche le altre posizioni conseguenti del Cristianesimo, anzitutto la *contingenza del mondo* (RP 151, PS 564) (40)). In particolare è da considerare un aspetto del "presupposto naturalistico" l'affermazione della *pluralità delle anime* o coscienze (PS 607). Parimenti l'*immortalità* dell'anima individuale: poiché il pensiero che testimonia la verità dell'essere non può accogliere l'affermazione che con la morte del corpo l'anima continui ad esistere ma non perché si debba invece affermare che, non esistendo più il corpo, non possa più esistere nemmeno l'anima, bensì perché tanto il corpo quanto l'anima sono eterni. Lo sono « come ogni essere ». Infatti l'esistere di ogni cosa — e l'anima non può fare eccezione — è nell'immersione nel Tutto. L'anima non può quindi esistere senza il corpo, così come non può

---

(38) La situazione del Cristianesimo storico è pertanto la « dissonanza », la « mondanità essenziale » ed il Severino aggiunge che ha « la speranza di ricuperare la parola » continuando ad insegnare nella Università Cattolica (FM II, 168 s.).

(39) *Papirer* 1854, XI¹ A 260; tr. it. n.ro 2946, t. II, p. 517.

(40) E' uno dei punti di maggiore aderenza del Severino al Bontadini ch'è stato sempre un critico implacabile delle « prove » dell'esistenza di Dio, come si è detto sopra.

esistere senza uno qualsiasi degli enti, giacché il destino della totalità dell'ente è di esistere. Si tratta, conclude, che l'impossibilità di non essere si deve riferire alla totalità dell'essere e non ad un ente privilegiato (TU 341). Nel medesimo contesto si svolgono le altre negazioni sopraesposte del Severino: della trascendenza di Dio, della libertà e immortalità individuale come anche della *concezione di Dio* come processo eterno del - e nell' apparire (« ch'è l'occhio di luce in cui si mostra Dio » — PS 591 s.), la *negazione radicale del mondo come distinto da Dio* e la concezione dell'*uomo* e dell'Io « eterno apparire dell'essere » ed « eterno apparire della verità » (PS 591; TU 346, 393 ss. e passim - corsivo mio).

Ma se Dio è la processualità dell'essere nell'apparire e l'uomo è lo stesso apparire eterno, si deve dire che l'uomo è il luogo proprio ed unico — nel senso di "mediante" trascendentale cioè come soggetto dell'apparire trascendentale — del "processo divino" nell'identità dell'attuarsi di trascendentale e trascendente che non patisce distinzione reale. Quest'identità reale-funzionale della trinità di mondo-uomo-Dio nell'Essere mi sembra appartenga alla coerenza, prima e ultima, di tutto il discorso severiniano.

Si può essere d'accordo con Severino nella sua demolizione della scolastica ancorata alla distinzione formale di essenza ed esistenza, nel suo rifiuto della filosofia neoclassica del Bontadini, miscuglio d'idealismo e di vuota volontà di realismo, nella denunzia (presa da Heidegger) dell'oblio dell'essere ossia del nichilismo e formalismo del pensiero occidentale. Si può essere d'accordo con lui su tutto questo: ma con tutto questo il discorso non è ancora finito. E' finito forse per Severino, perché egli rinunzia al *logos* e la sua rinunzia è la conseguenza del "passaggio al limite" del plesso modale di *essentia-existentia* che Heidegger considera giustamente responsabile dell'aberrazione occidentale. Ma il discorso può anche non essere finito se si ammette che Dio e il mondo, Dio e le creature, sono distinti ma senza essere due, senza formare un numero, una moltitudine..., come due alberi, come una folla: perché Dio non fa numero con le creature e questo soprattutto perché Dio non è affatto l'identità assurda di trascendente e trascendentale, dove chi tutto perde è Dio anzitutto, perché non è più Dio se è la totalità formale degli enti, e lo stesso mondo non è più mondo se è il portatore di Dio, quindi il suo sostegno. L'ultimo Heidegger sembra siasi accorto dell'*impasse* ed ha indicato in S. Tommaso la fusione in Dio dell'ubiquità e della causalità quando l'Angelico afferma che Dio è *presente* in tutte le creature: *per essentiam, per potentiam,*

per praesentiam (*S. Th.* I, q. 8, a. 3) (41). Vi ha mai riflettuto Severino? Non è stata troppo sommaria e logicistica la sua condanna?

Il momento più grave per la deplorata perdita dell'essere è — a mio avviso — in una precedente e più radicale dichiarazione del *De Interpretatione — di cui lo ótan he* (42) è un "caso" — la quale, agli antipodi di Parmenide, nega che il verbo *essere,* alla stregua di qualsiasi altro verbo, significhi per sé e da solo cioè fuori della sintesi. Di qui la perdita dello *einai* e la dissoluzione del plesso *on einai* — nel *pollachòs légetai.* Si tratta della dichiarazione al c. 3 che « il verbo è la parola che indica il tempo la cui parte non significa nulla separatamente ». Il verbo quindi è inferiore al nome nel significare. La legge vale anche per il verbo "essere": « Infatti l'essere o non essere non è un segno della realtà (*pragma*), neppure quando tu dica l'ente per sé semplicemente. Esso infatti non è nulla, esprime infatti una certa sintesi che non è possibile pensare senza i termini congiunti » (*Periherm.* 3, 16 b 6-11, 22-25). Ciò significa che per il Filosofo (come per il maestro Platone) l'essere in quanto tale non è, non sta ma declina nei modi, tempi e soggetti che sono gli enti cioè nella sintesi ossia che non è l'atto primo trascendentale ma l'atto logico e l'espediente semantico per indicare la varietà dei « modi » dell'essenza. E mi viene il dubbio che nel fondo — sia pur venendo da una direzione opposta, quella attualistica radicale — Severino si trova (come già Hegel) nella stessa posizione e con maggiore coerenza del Filosofo. Ecco perché il nostro discorso già troppo lungo, invece di finire, potrebbe (e dovrebbe) proprio ora cominciare.

Comunque l'esegesi del passo aristotelico citato non convince.

---

(41) Cf. Heidegger, *Nietzsche,* Pfullingen 1961, II. Bd., 416. Questo forse potrebbe essere il punto d'incontro o, se si preferisce, di corrispondenza fra la metafisica tomistica e la mistica panenteistica che i tedeschi indicano come *Immanenzlehre* di Maestro Eckhart (cf. K. Oltmanns, *Meister Eckhart,* Frankfurt a.M. 1935, p. 16 ss.). L'A s'ispira ad A. Lasson: «Die *Mystik* ist auf dem Gebiete des religiösen Lebens der Standpunkt, auf welchem die *Immanenz* des Unendlichen im Endlichen und des Endlichen im Unendlichen vorzugsweise festgehalten und beton wird » (*Meister Eckhart, der Mystiker,* Berlin 1868, p. 1).

(42) *Periherm,* 9, 19 a 23. L'esegesi di S. in: *Gli abitatori del tempo* (p. 26 ss.), esige serie riserve.

Capitolo IV

L'ESITO INEVITABILE IN SEVERINO DELLA « DESTRUCTIO VERITATIS ATQUE LIBERTATIS »

(« Seu explicit tragoedia hominis moderni »)

Severino nella precedente discussione omette la protasi e si attacca all'apodosi, se così si può dire, che segue al c. 9 (19 a 23-27). Egli traduce come segue: « *Quando* ciò che è è, è necessario che sia, e *quando* ciò che non è non è, è necessario che non sia. Non è però necessario che tutto ciò che è sia, né che tutto ciò che non è non sia. Non è infatti la stessa cosa che tutto ciò che è sia necessariamente, *quando* è, e l'essere senz' altro necessariamente. Similmente si dica per ciò che non è » (corsivo nostro) (1).

La citazione gli è stata suggerita da un'espressione di Musil ne « *L'uomo senza qualità* »: « Beato colui che può dire "allorché", "prima che" e "dopo che" la quale fa eco a tutta la tradizione occidentale ch'è quella d'immergere l'essere nel tempo *(ótan hé, ótan mè hé...)* grazie al "quando" *(ótan)* e perciò d'esprimerlo in riferimento al tempo ». Tutto il sottile commento di Severino, per mettere in scacco il realismo e la metafisica, è un'abile presa in giro del lettore od anche, a voler essere più benevoli, è il sofisma che in gergo comune si dice un « qui pro quo » e più tecnicamente una *ignoratio elenchi*. Egli infatti equipara anzi identifica il semantema: « ... quando la *cosa* non è » con « quando l'*ente* non è », per concludere che per gli occidentali « l'ente non è », « l'ente è un niente » e pertanto il nichilismo è l'alienazione essenziale dell'Occidente: « La civiltà occidentale

(1) Più aderente all'originale ci sembra la traduzione del Colli: « Che ciò che è sia, *quando* è, e che ciò che non è non sia, *quando* non è, risulta certo necessario; non è però necessario che tutto ciò che è sia, né che tutto ciò che non è non sia. In effetti, l'essere per necessità di tutto ciò che è, *quando* è, non equivale all'essere per necessità, assolutamente, di tutto ciò che è. Similmente si dica per ciò che non è ». (Aristotele, *Organon*, Traduzione, Introduzione e Note di G. Colli, Torino 1955, p. 68).

cresce all'interno della persuasione che l'ente sia nel tempo e cioè che l'ente sia un niente » (2). Infatti non c'è altra via di scampo.

Eppure c'è, e l'indica lo stesso contesto. Aristotele qui si muove in un campo strettamente semantico, non fisico o metafisico. Nel campo semantico — di cui si occupa il *De Interpretatione* — la presenza del P nel S ossia lo *enupárchein, eudechein, sumbainein,* di cui parla nei capitoli 9, 10, 11, è anzitutto l'appartenenza, nel senso della corrispondenza, fra la funzione logica dell'affermazione e della negazione e la realtà di presenza od assenza nella sfera della « cosa » od oggetto di esperienza di cui si tratta. Ora il testo aristotelico ha un significato ovvio e punto catastrofico, come per smania di paradosso pretende il Nostro.

Vediamolo nel suo nucleo (19, a 24) concentrando il periodare:

a) « E' necessario che ciò che è sia, *quando* è e che ciò che non è non sia *quando* non è ». Ovvio: se il compito e il significato del pensiero è di fondarsi sul reale e di esprimere la realtà, esso deve affermare la (sua) presenza (di ciò che è) contro l'assenza e, di conseguenza, di confermare la (sua) assenza contro la presenza. Per esprimere le situazioni di *presenza* e di *assenza,* Aristotele usa il « quando » *(ótan)* per la ragione che i contenuti del reale appaiono o scompaiono nel tempo. Che la « realtà in sé delle cose », soggette all'apparire ed allo scomparire, appaia e scompaia totalmente ossia esca dal nulla e ritorni nel nulla, Aristotele qui non lo dice — e non è questo il suo problema — perché ora tratta della struttura del discorso in quanto esso è significante ch'è un problema di semantica materiale, ma rigoroso. Sotto l'aspetto reale Aristotele, che non conosce la *creatio ex nihilo* della Bibbia ed ammette l'eternità del mondo (oggi però messa in crisi anche dagli ultimi sviluppi dell'astrofisica e della microfisica nucleare e subnucleare...), non contraddice ma si muove con assoluta fedeltà alla concezione greca della necessità del Tutto del cosmo e delle sue strutture fondamentali alle quali presiedono infallibili le Intelligenze. Il nascere e il perire cioè la contingenza del mondo sublunare, come ricorda anche il Padre Dante (Par. 10, 7 ss.), a causa della materia corruttibile, esprimono non un passare dall'essere al non essere ma dall'essere tale ad un essere tal altro della materia secondo le leggi fisiche e biologiche della generazione e corruzione, già intraviste da Democrito e studiate da Aristotele ed

(2) *Gli abitatori del tempo*, Roma 1978, p. 29.

ora — a partire da Galilei — riconosciute e misurate nelle condizioni reali dalla fisica moderna.

Questo non significa ammettere che la concezione aristotelica dello *on*, oggetto proprio della metafisica, sia sufficiente sotto tutti gli aspetti, ma solo che la rilevanza critica di Severino alla presenza-assenza della coppia *on* e *mè-on*, nella sfera e funzione logica, equivalga senz'altro allo *on* e *mè on* nella sfera onto-temporale (3). Ci sia permesso osservare che l'ambizione di ricorrere alle analisi e agli spunti del pensiero greco, frequenti in Severino (sull' esempio di Heidegger) per colorire l' affresco delle sue riflessioni « neoclassiche », esulano dal nostro esame che cerca unicamente di seguire la coerenza del suo principio ispiratore, ch'è la radicalizzazione del principio moderno dell' identità di essere e pensiero.

Ma questa illazione del Severino di legare universalmente, anche in Aristotele (che non conosce appunto la *creatio ex nihilo*), l'essere al tempo sembra del tutto arbitraria e strumentalizzata alla sua tesi di nichilismo radicale del pensiero occidentale. E la prima osservazione che si affaccia subito alla mente è il testo stesso di Aristotele, quando presenta il significato di *ón*, ch'egli dichiara sempre « molteplice » *(pollachòs léghetai)* (4). Anzitutto c'è l'essere reale *(on he on)*, poi l'essere (o non essere) logico cioè della proposizione (il vero, il falso — *tò d'hos alethés, mè on pseudos)*. L'essere reale, a sua volta, si divide per Aristotele, com'è noto, nei predicamenti o categorie, che sono i modi reali in cui l'essere si presenta nella realtà: a capo e fondamento di essi sta la *sostanza* ch'è la categoria *princeps* ossia l'ente come tale *(he usìa tò prothos on)* (5). Ad essa segue una serie di « modificazioni » che Aristotele designa come *ens per accidens*, il cui numero è variabile negli scritti aristotelici; quello tradizionale è di dieci cioè *quantità, qualità,* (come attributi assoluti della sostanza materiale); segue la relazione o *ad aliquid* che esprime i rapporti aderenti alla sostanza (p. es. padre, madre, figlio ecc.). Per ultima viene una rosa di « sei accidenti » i quali modificano la sostanza dall'esterno: l'*abito* (nel senso di indumento), la collocazione nel tempo e nella durata cioè il *quando* (tempo) e nell'estensione l'*ove* (luogo, spazio) la cui determinazione è il *sito;* infine — e qui sembra che l'ordine dei predicamenti zoppichi un po' — il soggetto (sostanza), il quale può trovarsi come principio e come termine dell'azione e allora si

(3) *Metaph.* IV, 3, 1005 b. 25.

(4) *Ibid.*, IV, 1, 1003 a 33.

(5) *Ibid.*, VII, 1, 1028 a 30.

parla di *azione* e *passione*. Tali sono, per Aristotele, le « figure » *(schémata)* delle categorie (6), e in questo elenco la determinazione temporale dell'essere *(pote = quando)* appare relegata all'ultimo posto. Severino invece, in conformità all'identificazione di essere-presenza di coscienza, la presenta al primo posto e fa dello *ótan he* del *Perihermeneias* (19 a 23) il capo d'accusa unico e decisivo per dichiarare l'esecuzione capitale cioè la condanna di nichilismo della metafisica, non solo di quella aristotelica, ma in generale e questo, come si è detto, perché essa farebbe dell'essere una funzione o variabile del tempo...; ciò ch'è le mille miglia lontano dal pensiero di Aristotele ed esula completamente dal testo da lui citato.

Infatti, data la posizione del tutto secondaria che il tempo ha nella tavola delle categorie aristoteliche, esso esula dalla struttura primaria dell'ente ch'è costituita da ciò che lo fa sostanza e che per il Filosofo è lo *éidos*, che in sé e per sé sta fuori dello spazio e del tempo. Solo la sostanza materiale, ossia i corpi nei quali alla forma va unita la materia *(hyle)*, è dotata di quantità o estensione e si trova nelle coordinate spaziali: perciò è soggetta al movimento *(chínesis)*. Di qui, cioè a causa del movimento, la sostanza materiale può cambiare posizione nello spazio ed è la durata di questo cambiare di posizione nello spazio, il movimento appunto spaziale, ch'è il fondamento del tempo: « la misura del moto secondo un prima ed un poi » (7). *En passant* si può osservare che questa solidarietà stretta fra la materialità della sostanza con le coniugate di spazio-tempo nel movimento del sistema fisico aristotelico non era rigorosa come lo è nella fisica postgalileiana: per Aristotele, infatti, i corpi celesti erano considerati costituiti di materia incorruttibile e perciò dotati di movimenti assolutamente uniformi ed eterni; quindi fuori del tempo com'è inteso nei corpi sublunari.

b) Ma torniamo al testo in questione, il quale parla in generale dello *hen* e dello *einai*, ai quali applica la particella (temporale) *quando (ótan)*. Severino l'intende in senso immediato, come determinazione temporale reale, quasi che l'ente e l'essere come tali siano realtà e realizzazione *del* tempo. Ma che si tratti di un'estrapolazione illecita è ovvio a prima vista: l'istanza può valere al più per Kant e per la filosofia postkantiana fino ad

(6) *Ibid.*, VI, 7, 1017 a 23 ss.

(7) *Physic.*: IV, 11, 219 a 1-2. Il tempo, che per Aristotele è « *misura del movimento* », è *formaliter* atto della mente (misura) e *materialiter* proprietà della *physis* (movimento). Secondo il Bonitz questa nozione di tempo è la stessa in Aristotele e negli altri scrittori (*Index aristotelicus*, Berolini 1870, 855 b 48).

Heidegger, il quale arriva ad identificare essere e tempo. Non certo per Aristotele e in generale per la metafisica classica che tengono lo *ens* e l'*einai* (dello *éidos)* librati sopra ogni differenza ed immanenti ad ogni sostanza. Perciò l'implicanza dello spazio e del tempo appartiene soltanto alla sfera della realtà ch'è soggetta a generazione e corruzione e non universalmente: del resto anche nell'uomo, benché siano dichiarati sostanze materiali, le operazioni superiori dell'intendere e del volere, ossia la creatività artistica e scientifica e così la vita morale e religiosa, in ciò ch'esse hanno di originale, si può contestare che siano *qualificate* dal tempo anche se si presentano nel tempo. Pertanto lo *ótan he* del testo è sulla linea dello *ama* (greco) o *simul* (latino) del principio di (non) contraddizione. Si tratta di una necessità del linguaggio umano che per esprimersi e comunicarsi deve appellarsi cioè riferirsi a contenuti e atteggiamenti dell'esperienza sensibile, anche se i contenuti ed i rapporti sono e restano intelligibili cioè spirituali. Così, per esemplificare una situazione anche troppo ovvia, parliamo di « splendore » dell'intelligenza, di « forza » della volontà ecc. E si può allora, rifacendosi anche al significato assoluto del greco *ama* nel principio di contraddizione, dare del testo, che sembra catastrofico per Severino, una versione del tutto rigorosa e ovvia ossia badando unicamente al suo significato tecnico e ciò sostituendo al *tó einai to on ótan he* il più noto e frequente « *ens in quantum ens* » ch'è indicato come l'oggetto della metafisica.

Egregiamente, e con poche parole, l'umanista Pacius pone il testo nel suo giusto posto e lo collega anch'egli al principio di (non) contraddizione: lo *ótan he* non pone una condizione empirica di tempo ma trascendentale di essere e significa: « ... supposto che sia ». Ecco allora il testo così aggiornato: « E' necessario che ciò che è sia, nella supposizione (dato) che sia e che ciò che non è non sia, nella supposizione che non sia ». E che si tratta della verità delle realtà contingenti, cioè che possono essere e non essere, lo dimostra quanto segue fino alla fine del capitolo: anche nell'evento contingente c'è l'esigenza di necessità cioè quella del principio di contraddizione di essere (dell'ente) quando è e di non essere quando non è.

Così infatti il Pacius: « Hoc vocatur necessarium *non aplós idest simpliciter, sed ex hypotheseos, id est ex suppositione.* Solem moveri (exempli causa) est necessarium *aplós* (8). Diem esse non est necessarium *aplós,* sed ex hypothesi, si supponatur sol esse super terram. Sic necesse est quidvis esse si supponatur

(8) Secondo il sistema tolemaico accettato.

esse, quia non potest idem simul esse et non esse » (9). *Ex hypothesi*, ciò significa che il Filosofo vuole escludere che tutto avvenga o sia per necessità ossia secondo una connessione necessaria che non lasci nessun varco alla contingenza ch'è di poter essere e non essere, così che anche il non essere possa essere anche nella situazione della contingenza che *se* («quando») non è, necessariamente non è. Quel «quando», che ha fatto montare in groppa Severino per colpire a morte la metafisica, non è essenzialmente temporale ma ha formalmente senso condizionale; ha cioè il significato ovvio e semplice di ipotetico « se ». Perciò possiamo leggere: « Che ciò che è sia, *se* è, e che ciò che non è non sia, *se* non è, è di certo necessario ». Il problema del tempo come qualificante l'essere dell'ente, quale l'invoca il Severino, è qui del tutto assente poiché si tratta unicamente del problema del rapporto fra logica e metafisica cioè della dipendenza fra il modo di predicare e il modo di essere e si afferma che il primo dipende dal secondo, che il pensare dipende dall'essere e che le qualità del pensare e del predicare dipendono dal modo di essere. Sarebbe una contraddizione dire che una cosa è *se* di fatto non è e che non è *se* di fatto è: è necessario perciò dire che « una cosa è *quando* è e ch'essa non è *quando* non è ». Affermare il contrario è ammettere che una cosa possa insieme essere e non essere, mentre non si tratta di *tempo* bensì di coesistenza nel senso d'indistinzione fra essere e non essere, d'indifferenza fra presenza ed assenza come fra vero e falso e fra bene e male: in ultima analisi, fra essere e non-essere. Se tutto questo può essere riconosciuto al fondo del principio moderno d'immanenza, condiviso comunque da Severino, non vediamo alcuna differenza di fondo tra la sua posizione e quella del Bontadini, ch'egli tuttavia contesta perché si ferma a mezza via e ripete il nichilismo del *cogito* moderno.

L'istanza di Severino sembra precisa, e perciò anche intransigente: ossia che « l'intento delle (sue) pagine è di richiamare, ancora una volta, che il tempo è l'essenza stessa dell'alienazione ». E aggiunge, per dar peso alla denunzia: « E l'essenza dell'alienazione è l'alienazione essenziale, infinitamente più radicale e pro-

(9) *Aristotelis Organon*, Julius Pacius recensuit..., Morgiis 1584, fol. 100 a. Il Pacio con probabilità si è ispirato al commento (incompiuto) dell'ultimo Tommaso ch'è però preciso nel momento cruciale: «Sicut enim illud quod non est absolute necessarium, fit necessarium ex suppositione eiusdem, quia necesse est esse quando est; ita etiam quod non est in se necessarium absolute fit necessarium per disiunctionem oppositi, quia necesse est de unoquoque quod sit vel non sit, et quot futurum sit aut non sit, et hoc sub distinctione: et haec necessitas fundatur super hoc principium quod *impossibile est contradictoria simul esse vera vel falsa*» (S. Thomae Aquin., *In Perihermeneias*, lib. I, lect. 16; ed leon. t. I, p. 72 b - 73 a).

fonda di ogni alienazione religiosa, economica, psicologica, esistenziale » (10). L'esposizione che segue non è che uno sprofondarsi nell'equivoco che abbiamo ora segnalato, ma conferma insieme l'errore di base ch'è quello del concetto di essere-ente, eredità preziosa e intangibile del suo maestro Bontadini. Lo « ente », infatti, è indicato come « non-niente » ove il qualificante (risolvente) e fondante (è appoggiato) è riportato o riferito al *fondamento* del niente (non-*niente)* come semantica appunto significante *(sic!)*. E' la ferrea esigenza della negatività del *cogito* moderno vuoto non solo come vuoto di ogni contenuto ma con l'esigenza (dubbio radicale) che l'atto del *cogito* può essere puro solo quando esclude ogni contenuto ed è pura presenza, già *causa sui*, *Ich denke überhaupt*, *Selbstbewusstsein*, *cogito-volo*... Invece lo *ens* tomistico dice « *ciò* che ha l'atto di essere », « ciò che è », « ciò ch'è in atto di essere... », dove con « essere » è indicato l'*esse* come l'atto dell'ente. Sembra, quella di Bontadini-Severino, una modifica innocente ed invece nasconde anzi esprime con il trucco del « non-niente » la deviazione moderna radicale dalla semantica fondamentale di ogni lingua e coscienza filosofica. E così imboccano, ambedue, una via senz'uscita che Bontadini non vuole riconoscere, a differenza del Severino che non ricusa di imbarcarsi e navigare *per oppositam viam*, quella che già conosciamo cioè dell'Uno-Tutto, della coesistenza di parte-Tutto in filiazione diretta dei plessi hegeliani di singolare-universale, individuo-genere, momento (tempo)-eternità... ma elevati, nella scia di Plotino, Spinoza..., al significato totale e onnicomprensivo di « compresenza » del tutto nei singoli e nelle parti.

Dire pertanto che l'ente è il non-niente non esprime alcunché, né nella sfera dell'essenza né in quella dell'essere: qui le due negazioni (non-niente) non fanno un'affermazione, come in matematica, ma reduplicano il negativo e fanno il vuoto radicale all'interno dell'anima. Questo « non-niente » si può avvicinare alla negatività che Hegel attribuisce alla « essenza » *(Wesen)*, che figura come secondo momento della dialettica (11). Ma per Severino, come per Gentile e Bontadini, la dialettica ternaria hegeliana è troppo faticosa e complicata: è meglio cominciare e finire *d'emblée* con l'atto onnicomprensivo del Tutto al di là di ogni dualità ed opposizione. Sembrerebbe pertanto che se il « tempo è l'essenza stessa dell'alienazione », il tempo, per Severino, è la negazione dell'essere, l'usurpatore dell'essere e la « via della notte »: il tempo condanna l'essere al « non-essere » (*quando* la casa non è...). Severino sembra mettersi in antitesi netta

---

(10) *Gli abitatori del tempo*, ed. cit., p. 26.

(11) Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Buch II; Lasson II, 3 ss.

con gli « abitatori del tempo » (Heidegger, Adorno, Marcuse, Habermas, Fromm, Ellul, Ricoeur...) che pretendono di opporsi alla « crescita del deserto » (*die Wüste wächst*: Nietzsche) ma rimangono fedeli all'alienazione essenziale ora indicata ed in questo egli non ha torto, è questione di coerenza. Tutti questi e altri celebrati ideologi, come i loro maestri Hegel, Dilthey e prima Kant, hanno legato categoricamente l'essere al tempo ed il suo presentarsi e cambiare al presentarsi e cambiare del tempo, del tempo antropologico certamente che fa la storia. E la storia, presa come un tutto ed in ogni suo evento, si conosce (!) solo *post factum* cioè *quando* l'evento è passato, *quando* non è più e perciò *quando* si è sottratto all'essere ed è, per Severino, diventato un niente. Ma qui spunta la contraddizione: nell'espressione aristotelica riportata « quando ciò che non è *(tò mè ón)* non è, è necessario che non sia », il termine *mè ón* non indica il niente e quindi questa affermazione (quando ciò che non è, è necessario che non sia) *non* (sic!) significa « quando il niente non è, è necessario che non sia »; il termine *tò mè ón* non indica il niente, ma all'opposto indica il non-niente e cioè l'ente (nel suo venire a trovarsi a non essere), e quindi l'espressione « quando ciò che non è non è » significa « quando un non niente, cioè un ente (p. es. la casa) che viene a trovarsi a non essere non è ». Ossia: « quando l'ente che non è non è » (p. 27).

Una tautologia che ovviamente nulla dice e nessuno contesta, ma sulla quale Severino continua a costruire il suo fittizio castello di carta. Il suo equivoco di fondo, la sua carenza metafisica di principio, è quella che Aristotele rimproverava ai suoi predecessori cioè di non distinguere fra la potenza e l'atto (12) e di giostrare *in astratto* fra l'essere e il non essere: di qui il passo a negare il movimento, la molteplicità, la diversità... ch'è l'origine della sofistica. L'errore consiste precisamente nell'identificare prima logica e metafisica, poi la metafisica (ch'è mediazione di ragione) e la realtà ch'è immediatezza d'esperienza. Tutta l'impostazione del rapporto *ens* — *non ens*, come identità di rapporto logico e metafisico secondo la più stretta univocità formale, a cui si rifà (ritorna) espressamente Severino dopo Heidegger, ma con altra piega, era stata individuata da S. Tommaso: « Parmenides enim (...) videtur tangere unitatem secundum rationem, idest ex parte formae. Argumentatur enim sic. Quidquid est praeter ens, est non ens: et quidquid est non ens, est nihil. Ergo quidquid est praeter ens, est nihil. Sed ens est unum. Ergo, quidquid est praeter unum, est nihil. — In quo patet quod considerabat ipsam rationem essendi quae videtur

(12) Cf. spec. *Metaph.* I, 3, 983 b 7 ss.

esse una, quia non potest intelligi quod ad rationem entis aliquid superveniat per quod diversificetur: quia id quod supervenit enti, oportet esse extraneum ab ente. Quod autem est huiusmodi est nihil » (13). Quindi l'errore di Parmenide è nell'uso monolitico univoco del principio di identità che impedisce di riconoscere la diversità delle cose all'interno dell'unità dell'ente, come prima non riconosceva la realtà del divenire e del mutare che interpretava *tout court* equivalenti al non essere. Ma è evidente, in Parmenide ed in ogni parmenidismo logico-ontico come quello di Severino, l'errore di fondo ch'è l'univocismo astratto del *sic et non*, del tutto o niente...: « Sed in hoc decipiebantur quia utebantur ente quasi una ratione et una natura sicut est natura alicuius generis; hoc enim est impossibile. Ens enim non est genus sed multipliciter dicitur de diversis. Et ideo in primo Physicorum dicitur quod haec est falsa: Ens est unum; non enim habet unam naturam sicut unum genus vel una species » (14). L'isolamento dell'ente dal non ente e del non ente dall'ente intesi come affermazione semplice da negazione semplice, mentre il *tò ón* contiene tutta la gamma dei predicamenti dell'ente e dei postpredicamenti con la diversità innumerabile delle sostanze sia materiali come spirituali, condanna la verità a non distinguersi dalla non-verità e questa da quella, poiché precisamente viene tolto il fondamento ch'è la « differenza ontologica ». L'affermazione e la negazione, per cui c'è l' ente e il non ente (il niente), suppongono come fondamento l' avere e il non avere, così che il «non è» è significativo in quanto è un « non ha »: non è vivo perché non *ha* più la vita, ciò ch'è decisivo per l'essere e il non essere, non è più professore perché non ha più la cattedra... (ciò ch'è assai meno importante! lo sappiamo da Socrate e da Cristo).

L'immobilismo e l'unità intoccabile dell'ente-essere univoco severiniano fa pensare all'unità dell'ente melissiano, solo che invece di essere fondato sulla compattezza della *physis* («ex parte materiae » — S. Tommaso), Severino si ispira all'unità onnicomprendente dell'atto di coscienza come *Geist* autosufficiente. Si rimane ancora a Melisso che sembra — se il confronto non è troppo audace per livelli di pensiero tanto diversi! — stia a Parmenide come Severino a Bontadini! Ecco l'arzigogolo di Melisso nel suo sviluppo « logico » secondo l'esposizione tomistica: « Argumentabatur (Melissus) enim unitatem entis, ex eo quod ens non generatur ex aliquo priori, quod proprie pertinet ad materiam quae [per i Greci] est ingenita. Arguebat enim sic: Quod

(13) *In I Metaph.* lect. 9, ed. Cathala n.ro 138.

(14) *In I Metaph.* lib. I, lect. 9, n.ri 138-139. Cf.: *Physic.* I, 2, 184 b. 21 ss.

est generatum, habet principium; ens non est generatum, ergo non habet principium. Quod autem caret principio, et fine caret; ergo est infinitum. Et si est infinitum, est immobile; quia infinitum non habet extra se quo moveatur ». La dimostrazione melissiana non cade per sottigliezza o giochi di parole in quella a cui ci ha abituati Severino: « Quod autem non ens non generetur, probat sic. Quia si generatur, aut generatur ex ente aut ex non ente, atqui nec ex non ente, quia non ens est nihil, et ex nihilo nihil fit. Non ex ente; quia sic aliquid esset antequam fieret; ergo nullo modo generatur. — In qua quidem ratione patet quod tetigit ex parte materiae; quia non generari ex aliquo prius existente materiae est » (15). Ora, se al posto della materia antica melissiana, mettiamo il concetto moderno come presenza (di) pensiero puro abbiamo la posizione di Severino con le stesse movenze logiche melissiane.

Il pomo della discordia, ossia il *punctum diremtionis* di Severino, è stato l'espressione aristotelica: « fin quando *(ótan)* l'ente è..., fin quando *(ótan)* il non essere non è... », da qui egli arguiva l'inevitabilità del nichilismo in cui si è sprofondato l'Occidente, senza via di scampo: lo ha dimostrato nell'età moderna, fra l'altro, il trionfo della scienza sulla filosofia e della tecnica sulla scienza e non manca molto ormai che la sociologia e la politica realizzino il prassismo assoluto così da togliere al genere umano ogni bagliore di verità e di libertà. Allora tutto sarà tutto, cioè il nulla — cioè il tutto sarà in tutto, ogni cosa sarà il Tutto in perfetta quiete e indifferenza e solo il Tutto sarà vero dove, con buona pace di Severino al quale è particolarmente gradita la sferzata di Hegel contro Schelling, — l' amico della giovinezza a cui tanto doveva! — « tutte le vacche sono nere »: poiché dove gioca soltanto l'alternativa astratta dell'essere e del non essere, dell'affermazione e della negazione, non c'è « differenza » di contenuti, poiché il non essere o niente è la negazione di ogni contenuto.

Rifacendoci allora al problema iniziale o piuttosto al « pretesto » del testo (passi il bisticcio) da cui Severino è partito con la lancia in resta per abbattere l'intero corso del pensiero occidentale: cioè il testo aristotelico « è necessario che l'ente sia *quando* è e che il non ente non sia *quando* non è » (16), esso è stato gonfiato ad arte dal Severino facendo violenza al testo e al contesto. Severino non si accorge del problema che occupa i moderni esegeti del *De interpretatione* ossia se Aristotele voglia

---

(15) S. Thomas Aquin., l. c., nr. 140.

(16) *Periherm.*, 9, 19 a 23.

chiarire la verità dei giudizi di semplice *correttezza*, fondati sulla « forma » del discorso, o piuttosto intenda chiarire la verità dei giudizi di *validità* di realtà fondati sui contenuti dei termini ossia sulla realtà come tale. Sembra ovvio che Aristotele si trovi in questa seconda linea. E questo lo dimostra proprio il c. 9 tirato in ballo dal testo citato dal Severino. Leggiamolo nella II parte che ci interessa (17), che il Severino non si è curato di prendere in esame, contento di restare abbarbicato alla prima frase.

« E' necessario dunque che ciò che è sia quando è, e che ciò che non è non sia quando non è; ma invece non è necessario che tutto ciò che è sia, e che tutto ciò che non è non sia ». E questo, come abbiamo spiegato, perché secondo Aristotele non c'è solo il necessario, ma anche il contingente: « Infatti non è la stessa cosa che tutto ciò che è sia di necessità *(ex anánches)* quando è e che sia assolutamente *(aplòs)* di necessità ». Lo stesso dicasi per il non-ente. Anche per la contraddizione vale lo stesso discorso *(logos)*: « è necessario che ogni cosa sia o non sia, come pure che avvenga in futuro o non; ma tuttavia non è possibile dire quale dei due, presi separatamente, sia necessario ». E qui Aristotele entra esplicitamente nella sfera della contingenza: « Dico p. es.: necessariamente domani ci sarà o non ci sarà una battaglia navale, ma non è necessario che domani avvenga una battaglia navale, oppure è necessario che non avvenga, piuttosto è necessario che avvenga o non avvenga ». Il contesto logico che esprime l'alternativa delle due possibilità opposte, che presenta l'evento contingente (la battaglia navale) ossia la sua intrinseca indeterminatezza, è ciò che Aristotele subito si affretta a chiarire: « Cosicché, poiché i discorsi sono veri conforme ai fatti *(tà pràgmata)*, è evidente che per tutte quelle cose che sono tali da essere indeterminate e da rendere possibili anche i contrari, è necessario che ugualmente sia possibile anche la enunciazione contraria; e ciò avviene per le cose che non sono sempre o per quelle che non sempre non sono. Di queste infatti è necessario che l'una parte delle contraddizioni sia vera o falsa, ma non questa o quest'altra, ma indeterminatamente; e se l'una è più vera, tuttavia non è già vera o falsa ». E' ribadita la conclusione che nella sfera della contingenza le due parti dell'alternativa hanno eguale probabilità di essere ciascuna o vera o falsa: « Cosicché è evidente che di ogni affermazione o negazione opposte non necessariamente l'una sarà vera e l'altra falsa; infatti non avviene lo stesso per quelle cose che sono e per quelle che non sono, le quali hanno invece la possibilità di essere e

---

(17) Seguiamo ora la versione, con qualche lieve modifica, di E. Riondato, *De Interpretatione*, Edizione Antenore, Padova, 1957, p. 40 s.

non essere, ma piuttosto avviene come si è detto » (18). Il problema è sempre quindi quello fondamentale del realismo aristotelico cioè della corrispondenza fra il pensiero e la realtà: diversa ovviamente per le realtà che sono soggette e per quelle che sono sottratte al divenire.

Con tutto questo discorrere, che diventa sempre più insistente di opera in opera, sull'essere e sul niente, Severino ci lascia a bocca asciutta sul significato ultimo e radicale di « essere »: per spiegarlo, come s'è visto, ricorre al suo opposto ch'è il niente; l'essere è il non-niente. Un espediente del tutto vano, come rileva già il buon senso, ma più radicalmente la riflessione. Il « niente » è il non-ente (il vuoto, l'assente, il deficiente, il brullo, l'inutile, il male ecc. ecc.) a seconda delle sfere in cui la negazione opera la distruzione dell'ente in tutto o in parte: il niente, come tale la opera totalmente. Dire niente, dormire niente, mangiare niente... è non dire, non dormire, non mangiare secondo la totalità dell'atto che il « non » è chiamato ad escludere. Si potrebbe dire che il « non », riferito all'essere dell'ente, indica nell'ordine ontologico l'assenza di ogni determinazione e riferito al conoscere l'opacità di ogni differenza: qualcosa come i « buchi neri » di cui si parla nella moderna astrofisica.

Come in Bontadini anche il principio base dell'ontologia severiniana è che « l'essere dell'ente è il non-esser-un-niente » (19). A questa dichiarazione, che facilmente lascia di stucco ogni lettore non raffinato, credo si possano fare le seguenti osservazioni di carattere elementare, ma penso non impertinenti:

a) Anzitutto, si tratta di una pura *tautologia:* « L'essere dell'ente è il non-essere-un-niente » poiché « niente » qui sta per "non essere" ed allora è ovvio che se « essere » sta per l'affermazione, anche la doppia negazione « non-essere-un-niente » è un'affermazione che porta sullo stesso soggetto ch'è appunto l'essere. E' un *idem per idem.*

b) Sembra che tale *ens* sia la « ripetizione » dello *ens* della Scolastica formalistica cioè dello *ens* astratto come *genus generalissimum*, nella linea di Scoto-Suarez-Baumgarten-Kant-Hegel... ch'è presentato « vuoto » *(leeres)* di ogni determinazione ossia senza « differenza » ossia privo di ogni contenuto. Severino critica la nozione heideggeriana di « essere » come « essere presente » osservando che *ciò che* è in realtà presente può esserlo

(18) *Periherm.* c. 9; 14 *a* 24 - *b* 4.

(19) *Essenza del Nichilismo*, ed. cit., p. 299 e *passim.*

solo in quanto non è un niente; e la presenza stessa può rendere presente, solo in quanto, a sua volta, non è un non-niente» (20). Ma come giustifica Severino che l'ente è un «non-niente» cioè è l'affermazione che comporta la negazione della negazione? Quale affermazione può mai essere l'essere, se il suo «fondamento» *(Grund)* è posto nella negazione presa come l'atto originario dello spirito e precedente, anzi fondante, l'essere stesso?

c) La doppia negazione può essere funzione ponente cioè affermante in matematica perché il numero è un astratto formale della quantità che può astrarre dalla qualità dell'essere: il due di due elefanti non è un due maggiore del due di due moscerini o di due microbi... Non così l'essere dell'ente ch'è tale in quanto ha sempre *un contenuto* (essere elefante...) che lo fa essere questo o quello nella diversità delle nature degli enti ed ha un atto ponente cioè l'atto di essere mediante il quale l'ente si trova collocato ed operante nella realtà, sia all'interno di sé come nel suo ambiente fisico, biologico, sociale...

d) Ma Severino procede più spiccio, all'ombra della « deviazione » metodologica che ormai lo domina. Scrive infatti un po' più avanti: « Dal punto di vista della metafisica, l'ente può *essere*, ossia può esistere, solo se è assicurato all'esistenza da un *fondamento*. Diversamente, l'ente in quanto ente, può non esistere, ossia è un niente» (p. 303). Il minimo che si può dire è che questo modo di esprimersi è molto scorretto se è riferito a S. Tommaso, come sembra fare S. a giudicare dalla citazione che segue. Per l'Angelico « ente » ha senso forte,

a) *ente* è ciò che è, che *ha* l'atto di essere, è quindi il sinolo metafisico composto di essenza reale (p. es. l'umanità di Pietro) e dell'atto di essere partecipato dal quale l'essenza è posta e tenuta in atto.

b) Dio perciò causa l'*ens* come plesso in atto insieme del soggetto (l'essenza) e dell'atto di essere: « Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis [come essenza possibile] ubi non est creatura, sed creatrix essentia » (*De Pot.* III, 5 ad 2). Perciò

c) l'ente *in quanto* ente è il semantema del «reale in atto»

(20) *Ibid.*

sia perché è participio presente come camminante è colui che attualmente cammina e non colui che *può* camminare, sia — e questo ad un livello metafisico superiore proprio di S. Tommaso (anche se S., bloccato dal suarezismo di Heidegger, non riesce ad afferrarlo) perché lo *esse* — *actus essendi* che qualifica l'ente in atto è l'atto primo e ultimo, l'atto più intimo, l'atto di ogni atto e la perfezione di ogni perfezione...

d) di conseguenza ciò che « può » esistere è l'essenza, non l'ente ch'è il reale in atto, e il discorso del « fondamento » di S. (reminiscenza della *ratio sufficiens* di Leibniz, del *Grund* di Wolff-Heidegger) è fuori luogo. Dio creatore non è un «Grund», ma è lo *ipsum esse subsistens* da cui deriva per creazione la creatura come *ens per participationem.* S. queste cose le ha certamente già lette, ma si vede che non le ha capite.

Quindi scrive bene S. Tommaso antiaverroista, ultima maniera (se è permesso dire!): « Esse non habet creatura nisi ab alio. Sibi relicta — assunta cioè, commenta Severino, al di fuori della sua relazione al suo fondamento, la creatura — in se considerata nihil est; unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse » (21). Chiara la posizione tomistica: l'ente per partecipazione cioè in sé limitato, quale è ogni ente finito, non è l'*esse per essentiam* in sé e per sé sussistente ma sussiste in una essenza (spirituale o materiale), non è perciò l'*esse ipsum* ma ha l'*esse*... o per creazione nella prima posizione dell'ente dal nulla o comunque per causalità cioè per derivazione da qualcosa in atto nel divenire degli enti naturali. Perciò come la *apprehensio* dello *ens* è l'antitesi del *cogito*, così la realtà della *creatio ex nihilo* che ne consegue è l'antitesi radicale del nichilismo. Il *prius* è metafisico, non temporale.

e) Severino invece cambia subito strada e mi sembra (questa volta) con poca o punta coerenza. Commenta infatti: « Tuttavia anche "sibi relicta", la *creatura* non è un niente, il pensiero metafisico intende differenziare quest'affermazione dall'affermazione che *il niente è niente* ». Certo l'espressione « ... il niente è niente » è vuota tautologia, ben diversa da quando dico: « l'ente è » perché io sono e mi trovo sempre immerso nell'ente. La « creatura sibi relicta », una volta staccata dal primo Principio, non è più reale e ripiomba nel nulla (di essere), secondo l'efficace espressione di S. Gregorio Magno, spesso richiamata dallo

(21) *De aeternitate mundi contra murmurantes*, ed. Taur. 1954, nr. 304, p. 107 (S. dà l'indicazione di c. 7 senza indicare l'edizione).

stesso Aquinate, esprime tuttavia una « possibilità di essere »: altrimenti non poteva essere realizzata (22). Ma il possibile, nella linea dell'essere, anche se si contrappone al reale in atto, non è uno zero di essere poiché dice una possibilità di essere sia pure non ancora realizzata ma che comunque « può » essere realizzata; mentre l'*impossibile* assoluto nella linea dell'essere toglie l'essere come tale; è il contraddittorio che è privo di significato perché nega l'essere come tale cioè non ha né può avere l'essere.

f) L'impossibile perciò non esclude soltanto il reale in atto (esistente), ciò che fa anche il possibile, ma anche il possibile: ossia è ciò che si allontana definitivamente dall'orizzonte totale dell'essere e pertanto anche dal conoscere: è l'irreale perché è l'inintelligibile, e si dice inintelligibile perché è contraddittorio. Pone cioè e toglie la *stessa* cosa nello *stesso* tempo e sotto lo *stesso* aspetto: « tempo » ovviamente ha qui, come già si è detto, il significato di « insieme » cioè con la stessa operazione logica la quale — per paradosso! — è la negazione della logica e perciò è detta « contraddizione ». Cioè: la contraddizione è fare un *dietrofront*, cioè non è solo un dimenticare ma è dire l'opposto di ciò che si è detto, perciò è un negare ciò che si è affermato od un affermare ciò che si è negato... (Sarebbe importante, anche per il nostro problema, un'analisi o « riduzione » esistenziale della contraddizione ai vari livelli del discorso, non soltanto logico-ontico, della vita dello spirito: gli scritti di Severino sono festosamente ricchi di spunti al riguardo).

Ed ora il commento di Severino: un commento che mi sembra stravagante cioè *extra*-vagante anche dal punto di vista della premessa indicata, ossia: « ... l'ente può *essere*, ossia può esistere, solo se è assicurato dall'esistenza di un *fondamento* ».

---

(22) « Et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit » (*S. Th.* Ia, 104, 1. Cf. S. Gregorio M., *Moral.* lib. XVI, c. 37; P. L. 75, 1143). Nella *Lectura in Joannem* (c. 5, lect. 2) la fonte è invece S. Agostino: « Secundum Augustinum, Deus ita est causa omnium creaturarum quod sit etiam causa subsistendi; quia si eius potentia ad momentum cessaret, simul et illorum cessarent species omnes, quas natura continet: sicut si dicerem, quod aër tamdiu illuminatur quamdiu lumen solis manet in ipso » (ed. Taur., nr. 739, p. 138 b). E' la distinzione capitale per l'Aquinate fra la causa *tou fieri* predicamentale e la causa *tou esse*; quella riguarda l'efficienza delle creature, questa la dipendenza totale della creatura da Dio di cui parla il testo tomistico allegato dal Severino (Cf. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, Torino 1960, spec. p. 448 ss.).

Questo non vale per ogni ente — in Dio infatti *essentia est ipsum esse* — ma l'esigenza vale solo per l'ente finito (creato), che non è l'*esse* ma ha l'*esse* (è ente per partecipazione, nel quale l'*esse* è realmente distinto dall'essenza e perciò l'ente finito dev'essere creato e la sua *essentia* posta in *esse*). Senza (e prima di avere) l'*esse*, la creatura non è « in rerum natura » ed in questo senso *nihil est* e quindi *prius naturaliter inest sibi nihil quam esse*: perciò ha dovuto intervenire l'onnipotenza della creazione divina.

Tuttavia, osserva il testo tomistico citato, anche « sibi relicta », la *creatura* non è un niente. Ponendo che la *creatura* « sibi relicta » è un niente, il pensiero metafisico intende differenziare quest'affermazione dall'affermazione che il *niente* è niente. Come soggetto dell'affermazione intende porre l'*ente*, e come predicato dell'ente pone il *niente*. Ma tutta questa protasi, dobbiamo osservare subito, zoppica e mette fuori strada. Anzitutto S. Tommaso, nel testo citato, non parla dell'ente in generale (che Severino scrive con la "E" maiuscola), ma della « creatura » che è l'ente reale il quale, nel suo concetto, include formalmente come participio l'atto di *esse* (*ens* = « id quod habet esse »). Ma c'è *ens* ed *ens*: un *Ens* (e qui sta bene la maiuscola) la cui *essentia* è identica all'*esse (esse per essentiam)* e perciò infinito, increato, perfetto, indipendente... e creatore. Ed un *ens* creato, per partecipazione cioè, finito, causato ... Per usare la terminologia hegeliana: l'*esse per essentiam* è ponente, l'*ens per participationem* è presupponente ed a rigore solo a questo compete il termine *ente*, mentre il Primo deve essere detto senz'altro *Ipsum esse, esse subsistens, esse per essentiam*... E' riguardo allo *esse* inteso in senso tomistico come *actus magis intimus, actus cuiusvis actus, actus perfectissimus*..., che Dio è detto l'*Ipsum esse subsistens* e viceversa.

Ma, come prima, S. procede per *oppositam viam*. Leggiamo infatti che... l'*ipsum esse subsistens* è l'ente che ha in sé il suo essere, l'Ente che, « sibi relictum », non è un niente. Questo noema può essere totalmente equivoco se Severino intende parlare con rigore di Dio che è stato indicato con lo *Ipsum Esse subsistens* (e sta bene la E maiuscola). Non è esatto ora indicare come « Ente » lo stesso *ipsum Esse subsistens* perché semanticamente lo *Esse subsistens*, che è lo *Esse per essentiam*, non sta nella stessa linea semantica degli enti per partecipazione, come i raggi del sole (per usare una celebre analogia dello Ps. Dionigi) non stanno a pari col sole stesso. Quello « è » l'*Esse subsistens;* questi « hanno » l'*esse (et quidem per participationem)*, cioè finito, limitato... all'essenza di cui l'*esse* è l'atto e da cui riceve la peculiare determinazione di essere tale e tale ente

e non qualsiasi o comunque. Ma tutto questo sfugge, o piuttosto non interessa, a Severino; non l'interessa affatto: e qui si palesa l'equivoco ossia l'ambiguità o, ancor più esattamente con la terminologia heideggeriana, « l'oblio radicale » dello *esse* come atto primo nell'ansimante analisi severiniana.

Continuiamo. Egli riconosce che « lo *ipsum Esse subsistens* è l'Ente che ha in sé il suo essere, l'Ente che "sibi relictum", non è un niente ». Qui ognuno può rilevare l'evidente scorrettezza, non soltanto l'imprecisione, ossia la carenza di un linguaggio rigoroso. Infatti: a) lo *ipsum Esse subsistens*, che è Dio, non può essere più detto a rigore un « Ente » poiché in lui, a differenza della creatura che è un composto di soggetto *(essenza)* e di atto *(esse)*, c'è assoluta identità di essenza ed *esse* (23). b) Di conseguenza non ha senso ed è contraddittorio avanzare per lui anche soltanto l'ipotesi di « ... sibi relictum », perché l'Assoluto (Dio) non « *ha* in sé il suo essere », ch'è espressione grossolana e inedita per indicare lo statuto metafisico di Dio, ma Egli « *è* » il suo essere ossia è l'*ipsum Esse* senza mediazione alcuna di essenza o di causalità (24) la pienezza dello *Esse* in sé imparticipato e imparticipabile, unico e indivisibile come la stessa divina essenza (25) ch'è « comunicata » del tutto identica a ciascuna delle tre Persone divine. Allora poiché Dio è lo *ipsum Esse subsistens* ossia in quanto Egli «è», questo *esse subsistens* o *esse per essentiam*..., Dio non si può indicare come « Ente » e porre a suo riguardo l'ipoteca del « sibi relictum » per ammettere a suo riguardo che « non è un niente » (una spiritosaggine di cattivo gusto... speculativo che neppure atei come Feuerbach e Nietzsche... si sarebbero permessa). E Severino persevera nell'equivoco: « Ma che esista un Ente siffatto (!) bisogna essere capaci di dimostrarlo, e la metafisica ha sviluppato in più direzioni questo tentativo di dimostrazione ». Bene! E perché Severino allora non le espone e le discute? E' forse perché questo problema non lo interessa affatto?

Egli si accontenta di ripetere la cantilena di condanna della

---

(23) Cf. *S. Theol.* Ia, q. III, a. 4.

(24) Neppure nel senso della *causa sui* spinoziana.

(25) E' solo all'interno del mistero rivelato della Trinità cristiana, secondo il quale la *medesima* Essenza divina, realmente identica (*ipsum esse*) è comunicata (e perciò non si può dire in senso rigoroso « partecipata ») a ciascuna delle tre Persone divine. Esse pertanto si distinguono (realmente) non in virtù della « partecipazione », che comporterebbe una « caduta metafisica » dell'*esse* e perciò una « differenza » di perfezione, ma grazie alla semplice opposizione di relazioni che la Bibbia suggerisce con i termini di Padre, Figlio e Spirito Santo (Cf. *S. Th.*, I, 29, 4: Utrum hoc nomen "persona" significet relationem [*in divinis*]).

metafisica che già conosciamo: « La metafisica è l'essenziale (sic!) persuasione che l'ente, in quanto ente, è niente ». Nient' affatto. E questo sia perché nello sviluppo del pensiero occidentale non c'è soltanto la metafisica negativa dell'immanenza, che già da Spinoza a Leibniz, da Schelling ad Hegel, da Gentile al suo maestro indivisibile Bontadini..., si è impelagata nella palude del nulla. Sia, in senso positivo, perché nell'Occidente si è sviluppata — nella cultura greca e latina, sia classica come cristiana — una specifica metafisica dell'Assoluto come Primo Principio e fondamento di ogni realtà finita sulla base della distinzione reale fra essere e pensiero, fra coscienza umana e Assoluto, fra la natura in sé, oggetto di esperienza che condiziona necessariamente la nostra vita, ed il Primo Principio che tutti i popoli, e la maggior parte dei filosofi, hanno chiamato Dio. Ora, come abbiamo già detto e come ancora presto rileveremo, Severino nega e si compiace di negare Dio e l'immortalità: ... *ma è proprio sicuro?* Non ho finora incontrato, fra i miei colleghi, nessun ateo che m'abbia risposto con sicurezza.

E lo stesso Severino, invece di esaminare il problema — cioè di passare a dimostrare la non esistenza di Dio e la non sopravvivenza dell'anima — scantona e gira al largo o piuttosto torna a girare attorno al pozzo. Scrive infatti impassibile: « Ma insieme (alla metafisica) e in modo altrettanto essenziale, è l'occultamento di questa persuasione, la proclamazione mediante l'opposizione dell'ente e del niente ». Nient'affatto, come abbiamo già rilevato, e attendo da Severino la smentita: la metafisica ch'egli qui ha di mira (giustamente, ne convengo) è la metafisica negativa idealista post-kantiana ed in particolare, com'è noto, quella hegeliana di cui S. è l'epigono. Ad essa soltanto si può applicare l'interpretazione del « principio di non contraddizione » ch'egli fa seguire secondo la quale detto principio — che Aristotele ha chiamato « il fortissimo di tutti i principi *(bebaiotàte tòn archón)* — in polemica con Eraclito — non è altro che « la posizione della nientità dell'ente ». Sentiamo perciò, o piuttosto risentiamo, quello che possiamo chiamare il *discursus fundans* del Severino: « Il principio di non contraddizione è la posizione della nientità dell'ente, espressa (e occultata) come non-nientità dell'ente. Il mondo è il luogo dove si crede di toccare con mano l'uscire e il ritornare degli enti (il loro essere stati e il loro tornare ad essere un niente). Ponendo *(sic!)* che nel divenire, l'ente è stato e torna ad essere un niente, si pensa che l'ente è niente » (p. 304).

« Ponendo » — ma questa è la supposizione del Severino stesso che si può e si deve contestare, come sopra abbiamo contestato il senso temporale e nichilizzante del « *quando* » ossia l'essere

dell'ente *quando* è... e del « non essere dell'ente *quando* non è »: così ora dobbiamo contestare la dissoluzione che condanna l'ente al niente a causa del divenire: « esce dal nulla... e ritorna nel nulla ». Questo è puro attualismo fenomenologico: il salvataggio (non bisogna certo dimenticarlo) il Severino lo tenta grazie al principio della « compresenza del Tutto », come l'abbiamo chiamato. Esso non è il *pánta en pásin* neoplatonico (26), ma piuttosto una sintesi dell'atto puro gentiliano (attinto alla scuola del maestro Bontadini) combinato con la *impression* di Hume che l'intende, e con ragione, come « esistenza » iniziando così, quasi con l'anticipo di due secoli, la più recente fenomenologia (27). Kant, com'è noto, accetta l'istanza della fenomenicità del reale avanzata da Hume; gli idealisti metafisici e specialmente Schelling ed Hegel, fanno la sintesi (impossibile...) di Hume e Spinoza cercando di salvare con il Tutto-Assoluto della Sostanza unica lo scorrere infinito delle *Impressions* e la coerenza (apparente) delle *Ideas;* gli attualisti nostrani, al seguito di Gentile, assolutizzano l'atto di coscienza come unico portatore dell'essere, unità di contenuto e atto e regola di se stesso che S. fa confluire in Totalità (come Spinoza?) mediante il simbolo del « cerchio ».

Severino stesso ci mette su questa strada quando, nell'ultima imponente opera, parla di un « apparire trascendentale » nel senso che « il cerchio dell'apparire è la totalità degli enti che appaiono » (28). In essa però è nettamente, cioè spinozisticamente (se ben capisco), risolto ogni apparire nel Tutto cioè nell'essere (non saprei come altrimenti interpretare) *aeterno modo*. In apertura di capitolo leggiamo infatti: « La terra è la regione del Tutto destinata a inoltrarsi nel cerchio dell'apparire. Ma il Tutto è eterno e l'inoltrarsi nell'apparire non è l'entrare e il ritirarsi dall'essere ». E tuttavia leggiamo per la prima volta in questo modo (mi sembra, ma S. *poteva* dirlo anche vent'anni

---

(26) Cf. Proclo, *Elementatio Theologica*, Prop. 103 (ed. E.R. Dodds, Oxford 1933, p. 92. Vedi al riguardo: C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, ed. cit., p. 315). Per Severino: « *Tutto* (corsivo dell'A.) *ciò ch'è destinato ad apparire, appare quindi già da sempre e per sempre* » (corsivo nostro): *Destino della necessità*, c. V, p. 138. E' l'affermazione capitale dell'ultimo Severino, posta come titolo al capitolo: « L'incominciare e il finire *(sic!) dell'eterno* ». Vedi anche c. IV, p. 126 ss.

(27) Cf. D. Hume, *Treatise on Human Nature*, Bk. I, P. I, sect. VII; spec. Bk. I, c. I, sect. III (Of the liberty of our imagination to transpose and change our ideas; ed. Selby - Bigge, Oxford, 2 ed. 1936). Per la messa a punto della questione mi permetto rimandare allo studio: *La difesa critica del principio di causa*, RFNS 1936 (rist. in: « Esegesi tomistica », Roma 1969, p. 4 s.).

(28) *Destino della necessità*, c. V, p. 138, dove si rimanda alla *Essenza del nichilismo* senz'altra indicazione (Sulla « totalità eterna dell'ente » vedi p. 328 s.).

fa) che anche l'apparire appartiene al Tutto ed è quindi eterno: « L'eternità del Tutto è, dunque, anche l'eternità dell'*apparire* della terra e di tutte le cose »: di qui il nostro precedente accostamento di Spinoza con Hume che avrebbe fatto inorridire sia lo Spinoza dello *aeterno modo* sia lo Hume delle *impressions* come *existencies* separate. Ma Hume resta un mediocre apprendista al suo confronto. Fisso nell'idea che il tempo col suo scorrere annienta l'essere, Severino cavalca con tutta convinzione l'Ippogrifo dell'eternità sul quale carica l'intero Tutto del divenire nella guisa di entrare ed uscire.

Tutto, si deve dire, è eterno ed è eterno in quanto è il Tutto? Così sembra, secondo il testo che segue, il cui stile ricorda certi aforismi di Eraclito per l'accostamento dei paradossi: Ecco: « *Eterni* (corsivo mio) non sono semplicemente questo foglio su cui un mortale scrive e il chiarore che questa lampada diffonde all'intorno e questi suoni che giungono dalla strada: eterno è anche questo loro stare raccolti nell'apparire, insieme a tutte le cose che appaiono; è cioè eterna anche la loro appartenenza all'apparire » (29). *E' l'apparire stesso che è eterno:* « Questo foglio su cui un mortale scrive e questo chiarore diffuso dalla lampada e questi suoni della strada non solo sono eterni, ma appaiono eternamente; stanno qui dinanzi eternamente, stanno in questa estrema vicinanza dell'apparire » (p. 138). Severino ammette che in questo garbuglio di apparire e di eternità — il tempo, come sappiamo, è stato ostracizzato perché fonte di nichilismo — c'è l'apparenza *(sic!)* di contraddizione, ma per questo egli non s'impressiona e prosegue tranquillo e convinto che il connubio di apparire e di eternità è l'unica possibile sede della verità dell'essere, e che la contraddizione è soltanto apparente.

Il discorso o argomentare che segue mi sembra inedito e lo stile più ermetico del solito, un pezzo di sofistica che lascia ancor più perplessi, ma che conferma l'ostinata volontà di Severino di tenere il divenire al di fuori di ogni rapporto « contaminante » del tempo. L'inizio per me, lo confesso, è piuttosto scabroso: « La terra si inoltra nel cerchio dell'apparire », e spiega fra parentesi che « il cerchio dell'apparire è la totalità degli enti che appaiono » (p. 138). Ma che s'intende per « terra »? Lo spiega nel saggio: « La terra e l'essenza dell'uomo » del

(29) E' pertanto l'appartenenza al Tutto che li rende eterni cosicché l'essere entrati nel cerchio della luce, in cui tutto si raccoglie (il *léghein* del *logos* eracliteo?), è stabilirsi nell'eternità. « L'esporsi a questa luce e il raccogliersi in essa assieme a tutte le cose che ad essa si espongono, non è un niente, e, come ogni non-niente, è eterno » (*Destino della necessità*, p. 137).

1968 (30). Qui leggiamo che la terra è « l'accadimento prodigioso » e l'enfasi cresce col progredire della descrizione: « La gioia e il dolore, la guerra e la pace, gli affetti, le stelle, i pensieri, le azioni appartengono alla terra » (p. 233).

Finora la terra indicava il nostro tormentato ma amato pianeta, come ognuno ama la vita, e ad essa appartengono, solo come riferimento di posizione nello spazio e all'uomo anche come di oggetto di studio per gli astronomi e di svago per i poeti, le stelle. Non si comprende invece il Tutto della terra — e qui mi sembra scricchioli tutta l'impalcatura del Severino, che esalta lo spazio (Tutto immobile, sferico, di Parmenide) ed espelle la bestia nera del tempo. Come infatti può egli affermare che « la gioia e il dolore, la guerra e la pace, gli affetti (e passi per « le stelle », come ora si è detto!), i pensieri, le azioni appartengono (senza il tempo) alla terra »? Finora il genere umano, ogni etica ed ogni legislazione, ha considerato tutto questo come attività del soggetto umano di ciascuno non solo perché ognuno si assume l'iniziativa e la responsabilità ma anche, e di conseguenza, perché solo il soggetto umano ne può attestare l'esistenza ed il senso e valore perché ne è stato (nel tempo) l'immediato e insostituibile agente e principio. Strappate il singolo a se stesso e buttatelo nel calderone dell'oggettivo impersonale — si chiami esso genere, Stato o (peggio) terra... — e gli atti sfuggono non solo ad ogni giudizio di valore, ma anche di realtà: sono davvero un « niente ».

Qui Severino si stringe le meningi e seguiamolo un po' nel suo eroico quanto aleatorio sforzo ed è un peccato che, per quanto sappia, questo tema, ch'è cruciale sotto l'aspetto speculativo, non sia venuto prima ancora a galla nella polemica poiché è la formula più drastica ed esplicita della sua opposizione al « nichilismo ». Tutto mi sembra legato all'immagine del « cerchio », un "cerchio" di "luce" (doppia metafora) ed alla dialettica dell'entrare e dell'uscire (altra metafora) che qui ora è detta dell'incominciare e del non cominciare ad apparire ossia, com'è stato già accennato, dello « apparire trascendentale », un neologismo ch'è spiegato come segue: « Ciò significa che ogni cosa della terra incomincia ad apparire, ossia incomincia ad appartenere alla regione che si trova nel cerchio dell'apparire... ». E spiega: « L'incominciare a trovarsi fra le cose che stanno in questo cerchio — l'incominciare ad appartenere al contenuto che appare — è l'incominciare ad apparire ». Incominciare ad apparire significa: « l'apparire incomincia ». E' ovvio e lo è al-

---

(30) Si trova ora in: *Essenza del nichilismo*, p. 225 ss.

trettanto quel che segue: « E incominciare ad apparire al cerchio dell'apparire» significa: «questa appartenenza incomincia». E che significa: « incomincia »? si chiede. E risponde: « Significa: uscendo *dall'ombra* (corsivo nostro) del non apparire, entra nel *cerchio di luce* dell'apparire ». E conclude: « Mantenendosi al di fuori del nichilismo, la verità non riconosce altro significato dell'incominciare » *(ibid.)*.

Vediamo passo per passo.

Che il divenire si riduce ad « entrare » ed « uscire » ossia allo « uscire dall'ombra » ed « entrare nel cerchio » di luce? Tutte immagini per mascherare la spiegazione realistica del passaggio dall'essere in potenza all'essere in atto di Aristotele o, ed è la più vicina (forse) a Severino, quella hegeliana (però estremamente nichilista!) il passaggio dall'immediatezza prima dell'apparenza = non essere (accidentale) alla immediatezza seconda del concetto = essere (essenziale) (31). Si potrebbe pensare anche alla duplicità delle monadi leibniziane, alcune dotate di percezioni oscure ed altre di percezioni chiare, ma qui non c'è il divenire ossia la promozione delle prime alle seconde. Vediamo il centro del testo severiniano. Egli spiega (!): « La terra si inoltra nel cerchio dell'apparire (...). Ciò significa che ogni cosa della terra incomincia ad apparire, ossia ad appartenere alla regione che si trova nel cerchio dell'apparire ». Qui i guai cominciano subito:

a) Severino non spiega *perché* e *come* le cose della terra *incominciano* ad apparire — da dove sbucano? dalla terra? ma la definizione di «terra», come si è visto, è ambigua. E se «incominciano ad apparire», significa che le cose prima erano nascoste (a parte la domanda del «dove» fossero nascoste) ci si può chiedere anche: « chi le ha spinte fuori dall'ombra... per guadagnar le stelle od almeno il sole della coscienza? E soprattutto «*quando*» incomincia questo cominciare? L'inizio dell'esperienza esige un « quando ». E' ovvio pertanto che Severino ha eliminato ogni dualità nel divenire della verità, anche quella iniziale di « essere e coscienza ».

b) L'apparire è spiegato come l'appartenere alla regione che si trova nel cerchio dell'apparire e dello scomparire. Siamo in pieno abracadabra; eliminato il tempo, ora anche lo spazio diventa inafferrabile. Ci si può infatti domandare: di quale re-

---

(31) Anche per Aristotele il circolo era la « linea massimamente una, perché tutta intera e perfetta » (*Metaph.* V, 6, 1016 b 17).

gione dello spazio (cerchio) si parla perché si suppone che il cerchio ne contenga (sia divisibile) più di una, ma chi e perché le distingue e chi destina l'apparire ad una piuttosto che ad un'altra? E chi e perché prima ancora, distingue (deve distinguerlo, altrimenti la distinzione è arbitraria e si cade nel fatalismo e nel caso) fra apparire e non apparire? Poiché se non c'è fondamento di distinzione alcuna, domina l'indifferenza e le vacche tornano ad essere tutte nere. Che significa — è ora di chiederlo —: « il cerchio dell'apparire », perché non il quadrato cinese, rievocato da Heidegger? Che funzione può avere questa « geometria trascendentale » di lontane origini orfico-pitagoriche?

Infine, e non è l'osservazione meno preoccupante, qual è il rapporto fra l'apparire-scomparire e l'essere?

Se nello spazio la distinzione (differenza) esige il limite — il *pèras* nell'*apeiron del* « cerchio » — il comparire e lo scomparire cioè l'entrare e l'uscire dal « cerchio » esigono la determinazione del *quando*, quale che sia. Altrimenti non accade nulla né al mondo, né all'uomo cioè nulla diviene né in cielo né in terra, il cerchio rimane vuoto *aeterno modo* come un globo impenetrabile. Non è così? (32).

(32) In una comunicazione epistolare, in occasione della pubblicazione della *Parte I* del presente studio, S. mi promette una replica. Ne sono molto onorato. Vorrei soltanto pregarlo di concentrare la contestazione nei punti essenziali (nel loro contesto) senza divagare su aspetti secondari, come mi sembra abbia fatto nella *Risposta alla Chiesa* (EN, spec. pag. 402 e ss.).

Capitolo V

SCHERMAGLIA BONTADINI-SEVERINO

A) *L'equivoco di Bontadini*

Di recente Bontadini, per distanziarsi dall'immobilismo panenteistico di Severino, non ha temuto di ricorrere al... suicidio ossia di « rimangiarsi » (confesso che il termine non è molto elegante, però lo trovo efficace per dare l'equilibrio e il significato profondo a questa controversia che tocca quella che in senso kantiano si può chiamare la « possibilità della metafisica », sempre « affermata » dal maestro e sempre più negata dal riottoso discepolo) tutto il suo passato. Quale suicidio? questo. Il passaggio dalla « drastica negazione » (l'espressione è dello stesso Bontadini) della realtà del divenire, e questo (a sua confessione) in omaggio a Parmenide, all'ammissione recente del divenire (ma non per il Severino), ostracizzato per tutta una vita, nell'empireo della verità metafisica (1). Riassumiamo brevemente:

1. *La negazione.* — Il procedere del Bontadini è insinuante e sinuoso, secondo il suo stile abituale. Giustamente il problema del divenire è posto e chiamato in causa per mettere a fuoco il senso e la portata speculativa del principio di non contraddizione. Il punto di riferimento esplicito è la posizione hegeliana con la tesi che « il fondamento è il negativo », che è come dire: « se non compare il negativo, non sarà certo il punto positivo a chiamare in causa il fondamento » (p. 334); di modo che « il primato del negativo — primato dialettico — è la via della po-

(1) Mi riferisco alla esposizione presentata dal B. al IV Convegno Nazionale dei docenti italiani di filosofia nelle Università, Seminari e Studentati religiosi d'Italia, svoltosi ad Assisi dal 27 al 29 dicembre 1972 sul tema: « Il fondamento » (Cfr. gli *Atti* in « Sapienza », luglio-dicembre 1973. Il sottoscritto, assieme al gesuita P. Lotz, era il terzo correlatore del Congresso).

sizione del primato positivo » (p. 335). Si può dire allora che il *momentum metaphysicum* del divenire è nella sua negatività, ossia nel non avere *nessuna* positività, poiché è proprio dell' esperienza del divenire il suo continuo « passare » ad altro (Hegel), che Bontadini indica con l'espressione formale di « venire meno del dato », da cui scaturisce per l'appunto la « contraddittorietà » del divenire, che viene chiamata la « *grande contraddizione* » (corsivo del Bontadini). La spiegazione che segue offre il precedente immediato della deduzione severiniana assai più del malinteso testo aristotelico sopra discusso. Infatti Bontadini spiega: « La contraddizione del divenire non è *una* tra tante, ma *la* (corsivo dell' Autore) vera contraddizione ». E aggiunge: « ... perché ogni altra [contraddizione] che le si affiancasse non sarebbe che una sua specificazione » (p. 439 s.). Non sarà fuori luogo aggiungere la *spiegazione* della contraddizione pura cioè che i molteplici *casi* di proposizioni in cui il predicato è il termine contraddittorio del soggetto — riguardano l'essenza, mentre *la* contraddizione pura, quella del divenire, riguarda l'esistenza » — contraddizione che Bontadini pensa di superare (e salvare perciò se ben capisco) la realtà e verità del divenire eliminando la stessa contraddizione ad opera della mediazione, cioè del Principio della Creazione (p. 340). L'Autore chiama questo procedere ossia lo fa corrispondere all'*argomento ontologico* (p. 341) ... perché fondato *super rationem entis et non entis*. In realtà, a nostro umile avviso, si tratta di un « salto » dalla sfera dell'essenza a quella dell'esistenza: nella sfera dell'essenza il divenire è contraddittorio e tale rimane; nella sfera dell'esistenza lo sarebbe (e ancor più!) ma cessa di esserlo grazie alla mediazione del principio di creazione (2). In sintesi: « L'Ente crea l'esistente » (p. 343), ch'è un ritorno (attualistico) alla nota formula di Gioberti: però, Bontadini qui non lo nomina, confessando che « la figura della creazione viene qui introdotta o *inventata* (corsivo nostro) » ... e, quindi, si tratta di un « salto ». Severino, come già Lessing nell'incontro con Jacobi, dichiara di non essere capace di farlo. E con ragione, date le comuni premesse (3).

Infatti Bontadini intende la creazione « come atto dell'Immobile che suscita dal nulla la realtà del diveniente ». Quindi il

(2) Ecco la formula: « L'Immobile crea il mobile, ovvero che il mobile è reso intelligibile cioè incontraddittorio, solo se pensato come creato dall'Immobile... », cioè « la realtà del creato è tutta insidente, secondo il rapporto stesso di creazione, nell'atto creatore, tutta compresa in esso » (p. 343).

(3) Cf. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, II ed., Roma 1969, spec. t. I, p. 523 ss.

divenire, come tale, resta sempre nulla, nulla di essere (4). « Il nulla, di cui qui si fa parola, è il nulla dello stesso diveniente, quello stesso nulla che, nel divenire, in un momento del divenire (momento che può, poi durare dei secoli) si *identifica con l'essere* (corsivo dell'Autore) dello stesso diveniente ». Da questo nulla il divenire è liberato dall'Atto creatore così che — si badi bene — « ... la realtà del creato, ossia del diveniente, è tutta insidente, secondo il rapporto stesso di creazione, nell'atto creatore, tutta compresa in esso » (p. 343). Chiaro: ma allora non c'è ossia non è *reale* che l'Immobile, il Creatore degli esistenti. e così infatti pensa il Bontadini che ora dà l'avvio esplicito al « cerchio » dell'essere ossia alla chiusura dell'Uno-Tutto di Severino. Ora l'atto creatore, fuori del quale il divenire non ha sussistenza, è immobile: in questa prospettiva la tesi e l'antitesi [cioè la contraddizione!] vanno entrambe verso la salvezza — cioè, diciamo noi, coesistono. E Bontadini procede imperterrito verso la conclusione che costituirà il cominciamento o *Anfang* di Severino: « In quanto l'affermazione dell'immobilità del Creatore equivale all'immobilità di tutto il reale ». Quindi, ancora, bisogna riconoscere che il divenire in quanto divenire è nulla. Per Bontadini, invece, « ... in questa luce [dell'atto creativo come realtà unica e immobile] è affermata l'immobilità del tutto [come in Severino], senza che sia soppressa la realtà del divenire » *(ibid.)*: ciò che Severino, date le premesse, giustamente nega. E questo perché il ricorso alla creazione si presenta qui come un « colpo di pistola »: una volta riconosciuta l'antinomia (fra il divenire come non-essere e l'essere come affermazione di verità secondo l'identità di S e P), sulla base della immobilità del Tutto, essa, lungi dall'essere tolta (come già Kant aveva ben visto), diventa radicale, insormontabile.

Per questo il discorso di Bontadini, stretto nella camicia di Nesso del panenteismo (tanto quanto, e forse di più dello stesso Severino), diventa sempre più oscuro. Egli infatti ammette che la creazione costituisca un *incremento* di essere e sarebbe poi in questo incremento (e/o decremento) la stessa con-

---

(4) Bontadini lo confermò, rispondendo durante la discussione ad una precisa domanda del sottoscritto, con la distinzione che il « ... divenire si presenta come contraddittorio, ma è reale » (p. 396): una distinzione che né il P. Lotz né il sottoscritto potevano accettare. Il verbale della discussione qui riportato (pp. 357-432) mi sembra esprima ancora la contestazione più approfondita e pertinente della posizione del Bontadini: quella con Severino è una bega in famiglia, data l'identità dello *Anfang* in cui si raccoglie, come momento intensivo, la *vis* dialettica del discorso speculativo ch'è identico in ambedue con la differenza, enorme senz'altro, che quello di Bontadini è di tipo fideista-averroista (Cf. Pomponazzi!) e non interessa il discorso teoretico.

tradditorietà del divenire che «l'essere — il tale essere — [ossia quel divenire] non è». La contraddittorietà verrebbe già eliminata o, meglio superata dal principio di creazione nel senso già spiegato cioè panenteistico ed in questo senso egli pensa di riammettere il principio di causa e di respingere la posizione di Hume (p. 348). Se non che, tocca osservare, per il fatto che Bontadini pensa di fare il passaggio dal divenire, inteso come pura negatività, all'Immobile, come il Tutto della positività, puntando tutto sulla negatività (5), non sfugge alla risoluzione panenteistica: egli si sforza di sfuggirla, con il semantema del « principio di creazione », ove però non si tratta di creazione come produzione dell'ente dal nulla, ma come « apparizione dell'Essere » al nulla del divenire, che continua ad essere nulla in sé perché è questa negatività che fa fare (si badi bene!) il balzo verso l'Immobile. E pertanto non mi sembra che Bontadini possa concludere («aristotelicamente») che *motus fundatur in immobili*, ma piuttosto viceversa che *immobile fundatur in mobili*, per la ragione (prescindo, come mi sembra prescinda anche Bontadini, dall'intuizione), ch'è, a mio avviso, la tesi *princeps* sotto l'aspetto critico-gnoseologico della metafisica panenteistica, e non direi panteistica (Spinoza), dell'idealismo classico di Fichte, Schelling, Hegel..., come ha ben visto fra gli altri, e con più acume degli altri, M. Heidegger.

In conclusione per il Bontadini (edizione 1972): a) il divenire (ed in esso si deve includere il molteplice e diverso...) è come tale, e come tale «permane», contraddittorio (6) poiché il suo essere è non-essere, nella linea di Parmenide, Platone... secondo l'esegesi idealista seguita da Bontadini e Severino — b) Tale contraddittorietà o negatività *assoluta* esige la *metàbasis eis allo ghénos*, il «passaggio» del mobile all'Immobile come Assoluto di positività che assume e ingloba in sé (lo *Umgreifende* di Jaspers!) il divenire. Attenzione ora alla conclusione del tutto coerente: — c) «L'ente [il divenire] che è temporale [nulla] in quanto empirico, è eterno in quanto divino. Ma [proseguiamo

(5) A differenza di Malebranche, Gioberti e degli Ontologi..., Bontadini non ricorre all'intuizione, ma lo attira la dialettica di « hegeliana memoria » della enorme potenza del negativo (Cf.: *Phän. des Geistes*, Vorrede), che si capovolge nella sterminata forza dell'Unico positivo, l'Immobile.

(6) Nell'allocuzione introduttoria del Convegno di Assisi, Bontadini chiama questa tesi il « trampolino di lancio », e spiega che « il divenire è contraddittorio in quanto contiene *strutturalmente* (corsivo mio) il momento del non essere dell'essere » (p. 368)... cioè l'essere che non è, il non essere che è. Però di lì a poco leggiamo che ciò è « solo la *facies contradictoria* » (p. 396). Qui, per me almeno, il discorso diventa oscuro: «strutturale» significa strutturante e perciò costitutivo: come può allora essere riferito alla semplice *facies*?

ancora: attenzione!] il secondo *in quanto* risolve in sé il primo senza residuo» (p. 350). Se non che, tocca subito aggiungere per la coerenza che riconosciamo alla posizione del Severino, non può l'eterno e il divino che è il positivo nella stessa posizione del Bontadini « risolvere in sé » il temporale che per lui è il negativo, poiché quel positivo — Bontadini stesso lo ripete di continuo — sorge e si aderge da/su quel negativo che gli fa da spalla, anche se poi si dice o piuttosto si postula che il positivo (l'Immobile) è *Grund* del divenire temporale: però risolvendolo in sé. Quindi il negativo non molla la sua stretta sull'essere e sulla verità e la metafisica resta compromessa alla radice: lo sviluppo antimetafisico e ateo delle filosofie contemporanee, figlie variopinte ma fedeli del *cogito* moderno, è stato del tutto coerente e inevitabile.

Nell'ampia discussione fra i tre relatori ed i partecipanti al Congresso di Assisi del 27-29 dicembre 1972, alla mia osservazione che nella sua posizione il divenire non è reale, Bontadini rispose con un risoluto: « No! Il divenire, l'ho detto e lo ripeto, per me è reale. E' reale, ma si presenta come contraddittorio » (p. 396). Ma è qui che per me sta il *busillis:* nel riconoscere contemporaneamente al divenire di essere reale e insieme contraddittorio. Capisco bene quanto questi due momenti siano indispensabili per l'operazione del fondamento, proposta dal Bontadini. I due momenti però non *coutuntur*, il matrimonio non è possibile « né oggi, né mai », perché sono momenti eterogenei e opposti all'origine: il divenire si può dire « reale » nella prospettiva attualistica del Bontadini solo a livello di percezione, a livello invece di riflessione ossia nella *reductio in primum principium* il divenire viene invece dichiarato contraddittorio cioè impossibile da capire e pertanto non reale in quanto divenire. Questa dichiarazione della contraddittorietà annulla quell' affermazione precedente di realtà, tant'è vero che per il salvataggio deve intervenire Dio con tutta la sua onnipotenza della creazione. Qui Bontadini, con un'oscillazione che mi sembra assai grave (ma su cui non voglio insistere), sembra intendere il suo principio di creazione nel senso di « concepire l'intero della realtà » *(l.c.)*. Perché allora non affermare *apertis verbis* che la sua *reductio in primum principium* si riduce (passi il bisticcio!) alla ripresa dell'hegeliano: *Das Wahre ist das Ganze*, come farà, con spietata coerenza, il Severino? Se il primo Severino ed anche il secondo cioè quello milanese (come si è mostrato) non vedeva ancora chiaramente questa caduta atea, ora (dal rifugio lagunare: chiedo scusa del barocchismo della espressione!) l'affermazione di ateismo e di amoralismo è del tutto esplicita (senza pudori di sorta). Ma Bontadini, pur cri-

ticando ancora il suo illustre pupillo circa l'eliminazione radicale della «realtà» del divenire, ch'egli stesso (come si è visto) gli aveva trasferito, sembra fare qualche passo indietro e concedere un certo respiro « ontologico » all'ostracizzato divenire.

2. *L'affermazione?* — Mi riferisco all'intervento di G. Bontadini, nel quale il maestro prende posizione rispetto all'ultima svolta del discepolo e della critica che ha incontrato in qualche settore della filosofia italiana sia dell'area atea marxista (abbiamo incontrato sopra la critica radicale di Severino al marxismo) (7), sia dell'ala realista cristiana. Per Severino anche il marxismo è frutto del nichilismo che caratterizza la « caduta dell'Occidente »: nichilista, a questo proposito, è Hegel (8) e, dietro a lui, Marx come anche Nietzsche e Heidegger, tutti vittime dell'oblio dell'essere. Posso subito osservare che anche un realista, e per ragioni antitetiche a quelle di Severino, può condividere la sua critica alla fase conclusiva e più sontuosa del pensiero moderno. Quanto alla discussione sul marxismo il Bontadini non s'impegna e preferisce rimandare ad altra occasione *(sic!)*: comunque egli condivide la tesi severiniana del « tramonto del marxismo ». Ma si tratta di un'attenzione a tavolino e fuori della realtà, se si pensa che oggi almeno la metà del mondo occidentale e non occidentale (l'Italia stessa è in prima fila, seguita dalle altre nazioni cattoliche dell'Europa e dell'America latina) gravitano verso il marxismo (9) con il consenso, che a volte diventa collaborazione attiva, di ampie fasce non solo di laici ma anche di ecclesiastici. L'ottimismo perciò del discepolo, condiviso dal maestro, sembra del tutto fuori stagione.

Riferendosi poi all'intervento di A. Del Noce, nel citato simposio, Bontadini respinge decisamente l'apprezzamento che la « differenza » fra lui e il discepolo sarebbe che egli (cioè Bontadini) si colloca nel punto dove si incontrano « Aristotele e S.

---

(7) F. Severino, *Gli abitatori del tempo*, Roma 1978, p. 36 ss. (Tramonto del marxismo).

(8) Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; ed. Jo. Hoffmeister, Leipzig 1937, p. 21. Hegel spiega subito: « Il Tutto è soltanto l'essenza *(Wesen)* che si compie mediante il suo sviluppo. Bisogna dire dell'Assoluto ch'è soltanto "risultato" *(Resultat)* e che soltanto "alla fine" è ciò ch'è in verità » poiché la sua natura è di « autodivenire » (*Sichselbstwerden*). Ovviamente il credente Bontadini questo non lo dice, ma lascia i due momenti del non-essere del divenire e quello della creazione come due massi erratici. Quest'aporia, insormontabile per un'affermazione di realismo teistico, Bontadini non l'ha avvertita né ad Assisi né nella polemica con Severino.

(9) Cf.: C. Fabro, *La trappola del compromesso storico*, Roma 1979, spec. p. 150 ss.

Tommaso sul significato del principio di non contraddizione », mentre l'altro (cioè Severino) « si separa dall'interpretazione aristotelico-tomistica di questo principio per rifarsi all'originale formulazione parmenidea ». Bontadini respinge risolutamente questa « differenza » rettificando ch'egli stesso si è rifatto, e prima di Severino, alla fonte parmenidea; una virata di bordo allora rispetto ad Aristotele e San Tommaso che lo « scolaro » ha creduto necessario portare fino in fondo ossia fino alla teorizzazione dell'immobilità del Tutto per salvare la verità dell' essere e impedire il sopravvento del non-essere? Tuttavia Bontadini dichiara che mentre da una parte anch'egli si mantiene fedele al principio di Parmenide, non vede (come il Severino) ch'esso abbia provocato un trauma letale nella vita dell'Occidente e rimane convinto che « il pensiero filosofico occidentale ha camminato, pur attraverso deviazioni e arretramenti, sul sentiero della verità ». Pertanto, sempre a differenza del Severino, il quale nega che il *divenire* sia attestato dall'esperienza, egli (Bontadini) non vede alcuna contraddizione fra l'esigenza del principio parmenideo e la « constatazione », che tutti facciamo (tutti meno Severino), del divenire. Quindi — è il punto in cui mi sembra di ravvisare un cambiamento di rotta del Bontadini, non solo rispetto alla posizione del Convegno di Assisi ma nella polemica posteriore col Severino — per il Bontadini non c'è contraddizione fra il primo principio e la realtà constatata del movimento, ossia del divenire. Bisogna però subito aggiungere che siffatta convinzione della realtà del movimento è garantita ancora non a partire dall'esperienza come fatto (dato) incontrovertibile che sta a base della riflessione, ma dal ricorso alla mediazione dell'esistenza di Dio. Bontadini su questo rimane categorico: « La metafisica classica consiste essenzialmente nel *toglimento* (10) di questa contraddizione, per mezzo di una costruzione teorica che fa perno sull'affermazione dell'esistenza di Dio — Essere immobile, *Ipsum esse subsistens* — creatore della realtà diveniente » (p. 33). Opportunamente Bontadini qui ricorda, criticando l'atteggiamento benevolo dell'Abbagnano verso il Severino, che il significato — prima ancora che il valore, la verità — di una tesi dipende dal suo fondamento (p. 36). Ed è questo che noi chiediamo anzitutto al Bontadini, a quello dell'ultima polemica severiniana e precisamente rispetto alla « novità » del ricorso a Dio. Aristotele e Tommaso, coi quali ora egli dice di allinearsi, dimostrano l'esistenza di Dio a partire dal moto concludente al Motore immobile; mentre Bontadini parte (come si

---

(10) Ovvia reminiscenza della *Aufhebung* hegeliana, come « conciliazione » *(Versöhnung)* degli opposti.

è visto) dal Motore immobile per «salvare» il divenire che resta (si badi bene!) sempre puro fenomeno, almeno prima e fuori della indicata mediazione teologica. Parimenti Dio come lo *Ipsum esse subsistens*, a cui giunge S. Tommaso con la metafisica della nozione di partecipazione, ch'è il perno speculativo per la dimostrazione dell'esistenza di Dio e della creazione (11), è, ripetiamo, un masso erratico o un colpo di pistola (a salve!) poiché Bontadini respinge per idiosincrasia l'*actus essendi* tomistico e la precedente *Diremtion* del reale in atto e potenza. Ma è Bontadini stesso che ci mette sull'avviso di non cedere (noi realisti!) ai facili entusiasmi per una sua conversione. E' vero ch' egli intende differenziarsi dallo « immobilismo ontologico » di Severino (al di sopra del quale l'*apparire* trascorre come se nulla fosse) ed è convinto « dell'innegabilità del divenire », ma si tratta del « divenire delle apparenze » (p. 39), mentre per Aristotele e Tommaso, invocati poco fa, tutta la natura, e pertanto la « realtà fisica », è soggetta alla generazione e corruzione cioè al divenire reale e non solo nell'ambito dei fenomeni: il « fenomeno », nel senso ch'esso ha in Bontadini e in Severino, è quello del pensiero moderno, alieno dal pensiero classico (a meno che non si voglia alludere alle correnti scettiche di Pirrone, Sesto Empirico... nell'antichità, a quelle nominaliste del medioevo di Ockam, Nicolò di Ultricuria od occasionalistiche moderne come Malebranche, Berkeley...). Dio contiene *(ed è)* il Tutto e plana su Tutto.

Pertanto quanto rimane chiara e diventa sempre più chiara (anche se inaccettabile) la posizione di Severino, altrettanto rimane ambigua e diventa sempre più ambigua quella di Bontadini. E' vero ch'egli ora afferma *apertis verbis* che « ... ciò che non si può concedere a Severino è la negazione del divenire (come implicitamente un certo non-essere di un certo essere) »; ma insieme trova soggiacente alla posizione di Aristotele « ...un' antinomia cioè (il) contrasto tra il logo e l'esperienza » (p. 58). Ma questo è un Aristotele, dobbiamo osservare, *ad usum Delphini!* L'opposizione di Aristotele, non solo agli Eleati ed allo stesso Platone, è precisamente non la semplice affermazione della realtà del divenire e dei molti di contro all'Essere e all'Uno immobile, ma la scoperta e articolazione del *nuovo* logo dialettico cioè la convinzione che la realtà stessa convenga sia all'ente molteplice come al divenire (il molteplice e il divenire non sono del tutto

---

(11) Cf.: C. Fabro, *The intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy, (The Notion of Participation)*, The Review of Metaphysics, XXVII, 3 (Washington 1974), pp. 449-491.

la stessa cosa, quello riguarda l'ente come tale, mentre questo si rapporta alla sue eventuali mutazioni) riferita ad una *duplicità* di principi complementari che sono la potenza e l'atto (12). Strana amnesia di chi si batte da lustri per la metafisica con l'etichetta allettante di « neoclassica » (13): una metafisica che vuol essere classica di contenuto con l'affermazione della trascendenza cristiana (Dio e l'anima: spiritualità, individualità, libertà, immortalità...) e moderna nel metodo (il giudizio sintetico a priori, a fondamento della predicazione dell'essere). Lo stesso Bontadini l'ha dichiarato esplicitamente al Convegno di Assisi (*l.c.*, p. 353 s.), osservando insieme di distaccarsi dall'agnosticismo kantiano con il Principio di creazione che dovrebbe rompere il « cerchio » — mantenuto invece, con coerenza, dal Severino — del principio di Parmenide (14).

Questo legame ombelicale con l'attualismo gentiliano dell' indirizzo neoscolastico, diventato neoclassico, dominante nell' U.C., che sembra affermato e mai interrotto o sconfessato ma soltanto mascherato da un gergo fumoso, è attestato dal miglior discepolo del Gentile, Ugo Spirito (recentemente mancato ai vivi) il quale (com'è noto) non tardò a separarsi dal maestro con un'energica sterzata. A differenza quindi del Bontadini: « Il Bontadini si può ben dire oggi uno degli alunni più genuini del Gentile, e nel suo pensiero è più presente l'attualismo che non il cattolicesimo. Anche in questo caso uno sfondo equivoco non può essere negato nei suoi migliori alunni e soprattutto in Emanuele Severino, che insegnava nella università cattolica e poi fu dichiarato eretico, tanto da dover abbandonare quella università e trasferirsi a Venezia. Anche del Severino ho seguito lo svolgimento del pensiero, inserendo alcuni suoi articoli nel "Giornale critico della filosofia italiana". E del

---

(12) Cf. spec. *Metaph.* IX, 1-5 e 6-9. La rilevanza teoretica di questa dottrina, taciuta dal Bontadini, è duplice: a) mentre l'opposizione di essere-non essere, con cui lavorano gli Eleati, non può concepire la verità dell'essere che nell'unità dell'atto del pensiero, b) l'opposizione aristotelica dei contrari fa posto ai molti e al divenire dell'ente subordinati, ma reali e distinti, rispetto all'Uno e all'Immobile che tutto muove (*Physic.* VII, 1; *Metaph.* XII, 7).

(13) Recentemente ho letto da qualche parte una dichiarazione di un fedele allievo del B., V. Melchiorre, che il maestro — finora acerrimo avversario delle 5 vie tomistiche (l'ho accennato sopra) — starebbe rivalutando la *via motus!*

(14) Ogni « neo... » in filosofia ha la pretesa di « riformare il fondamento » ricorrendo al compromesso: p. es. il neoplatonismo con Platone ed Aristotele, il neokantismo con Kant e l'empirismo scientifico e ora la scuola di Milano, passata dalla neoscolastica alla sintesi di realismo-idealismo come filosofia « neoclassica » (Cf. C. Fabro, *Breve discorso sull'essere*, nel vol.: « Tomismo e pensiero moderno », Roma 1969, p. 359 ss.). Invece il « pensare » dei pensatori essenziali è sempre regressivo cioè un ritorno al fondamento per stabilirsi in esso.

Severino ho pubblicato anche la sua *Risposta alla chiesa*, in polemica con la commissione che ha contestato la sua posizione eterodossa. Era ed è eterodosso il Severino? ritengo senz' altro di sì: e la situazione mi sembra evidente. Ma purtroppo, al solito, da equivoco si passa ad equivoco, perché della commissione che lo ha giudicato faceva parte un sacerdote [il prof. sac. Enrico Nicoletti, attualmente professore all'Univ. di Cassino - nota di C.F.] che io conoscevo come non credente e che subito dopo si è spogliato » (U. Spirito, *Cattolicesimo e Comunismo*, Roma 1975, p. 15 s.).

Lo stesso Spirito inoltre attestò ripetutamente al sottoscritto che il comune Maestro (G.G.) considerava il Bontadini fra coloro che meglio seguivano il suo pensiero. Ciò che B. stesso — tocca apprezzare in questo la sua fedeltà — continua imperterrito a confermare senz'alcuno scrupolo fino ai nostri giorni.

B) *Congedo di Severino dall'Occidente e congedo dal pensiero di Severino*

La tesi fondamentale e unica, evidente e incontrovertibile, della posizione severiniana è che la civiltà intera, anzi tutta la storia dell'umanità, è nichilismo cioè che l'essere a cui si richiama è nulla in quanto ammette la contingenza e la libertà.

Il « bivio » — un termine di antica fama — che ricorre di continuo negli ultimi scritti (15) — sul quale Severino intende riportare chiunque ha a cuore il destino, e prima ancora il significato della verità — prende questa volta l'avvio non più dal tanto invocato e celebrato Parmenide, assertore dell'opposizione di essere e non-essere, ma dal più vecchio Anassimandro (16), che sposa la verità con la necessità *(catà tò chreón)*. Però precede una riserva tutt'altro che illuminante: « Ma ponendo le parole di Anassimandro accanto al titolo del libro non s'intende di proporre un ritorno al più antico pensiero dei Greci. Si intende qualcosa di più essenzialmente decisivo: il riportarsi al bivio dal quale si dipartono il sentiero percorso dalla civiltà occidentale e il sentiero ancora intentato. Riportarsi al bivio, per oltrepassarlo lungo il sentiero intentato » (p. 14). Osserviamo subito

(15) Spec. nell'ultimo (per ora!): *Il destino della necessità* «Catà tò chreón», Milano 1980 (nelle pp. 114-116 il termine ricorre almeno 10 volte).

(16) Discepolo di Talete, secondo Suida (FV, 12 A2; Diels I, 82, 7). Il richiamo ad Anassimandro c'è già nel magistrale studio di M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in « Holzwege», Frankfurt a. M. 1950, p. 296 ss. (H. è nominato di fatto a p. 15).

che « bivio » indica il punto d'incontro di *due* strade e della rispettiva divaricazione, cioè, nel caso, la divaricazione verso l'essere e verso il non-essere, di cui Parmenide afferma, però, l'inconciliabilità. Ma, tornando al bivio, perché la figura diventi intelligibile, occorre che assieme alla via dell'essere (l'intelligibile) appaia (sia presente) anche la via del non-essere (l'esperienza): Parmenide sembra attribuire o riservare questa via alla doxa — e su quest'attribuzione-separazione si fa forte Severino, ma non soltanto lui, per identificare verità e necessità. E' nel senso infatti di « necessità » ch'egli interpreta il *catà tò chreón*. Ma allora sul bivio rimane soltanto la necessità dell'essere, che si afferma da sé e che cambia in necessità, come Mida cambiava in oro tutto ciò che toccava, od anche, per usare un'altra figura assai cara a Severino, che entra nel « cerchio » dell'apparire? Quindi Severino parte all'oscuro, forgiandosi termini e concetti che, appena enunziati, sfumano nel nulla.

Il metodo seguito dal Severino è quello della « regressione al principio di fondo », che possiamo chiamare l'immobilismo, l'unicità, la totalità e pertanto l'immobilità, l'intramontabilità, l'incontrovertibilità... dell'atto (di pensiero). Malgrado le invocate affinità con Spinoza, Hegel, Heidegger..., egli respinge ogni coincidenza e pretende di essere « L'Unico » ad inalberare il vessillo dell'Uno indivisibile ch'è tutto in sé compiuto, al quale nulla si può aggiungere o togliere. Si tratta di annunziare per la prima volta, nella storia dell'uomo, piena di clamori e di contese a tutti i livelli, la presenza-pienezza eterna dell'Atto che nulla può scalfire.

1. *Il principio del nichilismo*. Già sappiamo che per Severino l'ente, qual è stato finora interpretato ed espresso dall'Occidente, si risolve nel niente ed è lo stesso niente: « Lungo il sentiero dell'Occidente, il senso non ambiguo ma essenzialmente nascosto dell'ente è il niente. L'inconscio essenziale del rispecchiamento è, qui, la nientità dell'ente. E la necessità è, qui, la necessità dell'ente che è niente. Nella sua essenza, la necessità dell'ente — che-è-niente — coincide con la libertà. Questa essenza comune alla necessità e alla libertà è la persuasione che guida la storia dell'Occidente: la persuasione che l'ente sia niente » (17). Nella spiegazione o fondazione di siffatte accuse — *a prima vista* inintelligibili e che farebbero dubitare della sanità

(17) DN 15. S. sta per pubblicare una II ed. di SO alla quale ha premesso un'ampia Introduzione dove fa il bilancio del suo itinerario: sarà indicata con ISO (S. mi ha molto cortesemente fornito una copia fotostatica che citerò nel seguito: anticipo qui il mio vivo ringraziamento).

di mente dell'autore — la coerenza, quella della logica interna intendo, non manca: anche se il maestro gliel'ha contestata, noi gli facciamo grazia.

a) *L'oscillazione fra l'essere e il niente*. Severino procede molto alla svelta: si costruisce, a partire da situazioni speculative in oscillazione, come quelle di Platone e Aristotele rispetto al divenire, delle formule assurde e rasentanti il ridicolo, per tirare la sua conclusione. Questa: « E' inevitabile per il pensiero metafisico, che l'ente in quanto ente sia ciò che può non essere — ciò che può trovarsi in compagnia del niente —: altrimenti *tutto* sarebbe eterno ». E per illustrare siffatto principio Severino non trova niente di meglio dell'esempio del divenire artificiale qual è la costruzione di una « casa », nella quale, se possono preesistere i materiali, la casa come unità in cui essa consiste, non preesiste ed è per Severino nulla, così come quando viene distrutta diventa nulla (18). E questo va inteso in senso rigoroso: « *E' inevitabile, per il pensiero metafisico, che l'ente in quanto ente sia ciò che può non essere* — ciò che può trovarsi in compagnia del niente —: [è la tesi del nichilismo, combattuta da Severino] altrimenti *tutto* sarebbe eterno » [è la tesi difesa da Severino]. Com'egli espone in seguito, specialmente al c. V. Pertanto dal punto di vista del pensiero occidentale è necessario, affinché si possa passare alla costruzione di una casa, che *almeno* questa unità sia stata prima un niente (prima della costruzione della casa) e torni ad essere un niente quando la casa tornerà ad essere un niente, quando la casa andrà distrutta (ed i materiali che la costituiscono continueranno tuttavia ad esistere) (p. 26). Ma poi, aggiunge, anche i materiali della casa sono alla loro volta il risultato di una « produzione » dovuta alla « natura » o alla « tecnica » umana e quindi, daccapo, sono pluralità di unità che escono dal nulla ed entrano nel nulla. La condanna, pertanto, ad essere niente dell'ente è nella constatazione ch'esso comincia e finisce così che la cosa è un « oscillare » (*epamfoterizein* = oscillare, tenersi in bilico fra il nulla — l'essere — il nulla ove il nulla ha il sopravvento). Il significato allora di questo nichilismo è del tutto esoterico, orfico e gnostico, quello di un'eternità immanente al mondo ed al « succedersi » delle ore

(18) DN 24 s. — A differenza di Heidegger secondo il quale il *Dasein*, ispirato a Kant, è implicato nel tempo e rimanda (intenziona) al nulla, alla fine e alla morte... (*Sein zum Ende, Sein zum Tode*). (Cf. *Sein und Zeit*[5], I, spec. § 46 ss. p. 235 ss.). L'ultimo Heidegger sembra fissarsi sulla finitezza del *Sein* sulla correlazione stretta di « *Sein und Zeit* ». « *Zeit und Sein* » e ricorre alla formula neutra e vuota del *c'è « es gibt » (Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, p. 5).

e dei giorni: è questo ch'è rimasto finora misconosciuto — Severino non dice neppure « obliato » come Heidegger —. Così lo sviluppo del nichilismo, leggiamo ancora, è la liberazione da ogni eterno [al contrario della sua posizione] e *tutta* la realtà è intesa come realtà "storica"; allora di *ogni* cosa si deve dire che « è un non-niente che è stato e torna ad essere un niente » (p. 26). Chiaro ancora: se la « cosa » di cui si parla (questa « casa ») si trova fra due niente, uno *a quo* e un altro *ad quem* (19), la cosa che emerge dal niente torna ad essere niente. Posto allora che una realtà è storica in quanto non necessariamente è legata all'essere, la storia non appartiene all'essere cioè alla verità. La conclusione: « La "storia", così come la "creazione" (20) e la "libertà", appaiono per la prima volta col pensiero dei Greci [*sic!*] nel pensiero cioè che pensa come niente l'ente in quanto ente » *(l.c.)*.

Queste espressioni, del tutto insolite, non solo al linguaggio comune ma anche a quello filosofico (e Severino l'ammette espressamente), sono un continuo ritornello e la ragione è nella presa di posizione *contro* il divenire. Qui per coloro, formati all'autentica metafisica classica, che sta agli antipodi della neoclassica imperante finora (ancora?) alla Università Cattolica, di cui Severino è il più celebre (e celebrato, almeno, dal maestro Bontadini) epigono, non torna non solo la logica ma neppure la grammatica. Un gioiello ovvero uno dei più virtuosi ed insieme rivelatori *abracadabra* può essere il seguente: « L'entificazione del niente (21) come anticipazione del niente, richiesta dal senso stesso del divenire, si distingue formalmente dall'entificazione del niente in cui consiste il nichilismo in quanto persuasione che l'ente divenga e *cioè* sia niente — e dunque in quanto nientificazione dell'ente. Se ne distingue formalmente, ma, insieme è ad essa necessariamente legata. La persuasione (la volontà) che l'ente esca e ritorni nel niente è persuasione che l'ente è niente » (p. 61). E la musica continua su questo tono per centinaia e centinaia di pagine per sfociare per altre centinaia di pagine in quisquilie (assai discutibili!) di etimologia comparata. Siffatta « persuasione », che Severino chiama la « struttura fon-

---

(19) E' questo anche il significato dello *epamfoterizein* tra l'essere e il niente, ossia il nascere e il morire, che circola dall'inizio alla fine del volume. Esso indica già lo svuotamento della necessità del principio di (non) contraddizione.

(20) Sorprende quest'inserzione improvvisa della creazione ch'è propria del pensiero biblico ed estranea al pensiero classico.

(21) L'ente è quindi un *posterius*, un prodotto della mente: non capisco allora perché Severino si lamenti con me di averlo incluso nell'immanentismo moderno.

damentale dell'Occidente », si esprime con la *volontà* di potenza. Il nichilismo, perciò, come persuasione voluta, è effetto di una decisione di volontà: la creazione dal nulla e la redenzione (cristiana) dal peccato e si metta anche la risurrezione dalla morte e la vita eterna, gli ultimi articoli del Simbolo di fede, sono i momenti abissali di questo nichilismo. Perfino la preghiera del credente, le stesse domande e implorazioni del *Pater* nel Vangelo, sono per S. espressioni della volontà di potenza: logico, per chi come S. non ammette Dio e non tollera la libertà di scelta e vede tutto *aeterno modo*. La sua formula è l'isolamento della terra deciso dalla volontà: da tale isolamento, infatti, procedono tutte le aporie della verità dell'ente (essere) e della libertà del divenire, cioè per Severino la loro impossibilità e la loro contraddizione.

b) *La Terra, il Tutto e la parte, la Necessità.* — Poiché ogni cosa è destinata all'essere, non potersi liberare dal destino dell'essere significa rimanere fedele al proprio cuore, non poterlo tradire. E questo destino è la verità del Tutto che eternamente appare, che forma lo sfondo senza di cui non può apparire nessun ente. E qui Severino — proprio quando vuole sfondare e s'imbatte nella terra di nessuno e tocca riconoscere: *hic sunt leones* — sbanda con richiami romantici. Scrive: « La verità del Tutto, eterno, appare. Abita eternamente nel cerchio eterno dell'apparire. Anche l'apparire, come ogni ente, è destinato all'essere e quindi è eterno. E la verità del Tutto, in quanto essa è ciò che di necessità è detto di ogni ente, è lo sfondo senza di cui non può apparire alcun ente » (p. 126 s.). Sfido chiunque, a cominciare da Severino stesso, a dare un senso plausibile a queste espressioni. Ed anche a quest'altre che subito seguono: « Ma il Tutto, di cui eternamente appare la verità, non appare tutto insieme, in ogni suo tratto, ma si inoltra nella luce dell'apparire. Vi si inoltra, rimanendo ciò che è inalterabile e immutabile » (p. 127). Qui, per un colpo di bacchetta magica, abbiamo l'apoteosi dell'apparire che diventa la luce in cui s'illumina l'inoltrarsi di una parte del Tutto, poiché il Tutto del divenire (ovviamente) non appare tutto insieme. L'apparire vien detto « luce »: è una metafora? Allora il Tutto come tale, che per definizione è sottratto nel suo insieme al divenire, resta nella tenebra? E si badi che questo apparire, non è un'apparenza, ma appartiene a ciò che appare e quindi a ciò che la verità dice. E' un'apparenza, che non è apparire, perché è l'inoltrarsi del Tutto nel « cerchio » dell'apparire: il « cerchio » è un'altra metafora che ricorre di continuo in *Destino e necessità*, ma non si comprende cosa significhi: se significa appunto la necessità

del Tutto, significa altrettanto l'impenetrabilità e non è impossibile inoltrarvisi. Ancora, e questo sotto un aspetto più teoretico: se il Tutto rimane nascosto, come allora ciò che appare può essere riconosciuto e riportato (fondato!) al Tutto che come tale non appare, che non può né deve apparire? Ma Severino ha distinto, poco prima, due tipi di totalità: a) la totalità come... *quel certo insieme di enti* cui compete di essere, nell'accadimento, la totalità degli enti che appaiono; e b) *la totalità di ciò che appare* a cui compete il sopraggiungere ossia l'apparire dell'accadimento. E' questa seconda totalità che appare, che non incomincia né cessa di apparire; è il « cerchio » in cui entra l'apparire e da cui esce con lo scomparire. Bisogna allora dire che la prima totalità non appare né può apparire, ma è appunto quel « certo insieme di enti che appaiono ». Quest'ultima espressione non sembra felice se sta ad indicare il Tutto, poiché così definito cioè come un « certo insieme » esso è piuttosto un aggregato i cui elementi hanno per denominatore comune l'apparire ch'è l'elemento accomunante ma indeterminato e non qualificante e per di più (o di meno!) indica il *punctum diremtionis* fra le due totalità (22). Leggiamo così che « solo l'immutabile può inoltrarsi nella luce dell'apparire e ritrarsi da essa » ed insieme che « ... inoltrandosi nell'apparire, il Tutto continua a sorgere e la sua forma compiuta continua a rimanere nascosta. Questa parte è la *terra* » (p. 127: corsivo di Severino), ch'è intesa come sintesi del mondo sia della natura come dell'uomo, così che « la terra è destinata all'apparire e l'apparire è destinato *alla terra* ». E' il panenteismo dei presocratici (ma non al modo dei presocratici, ma secondo l'identità di essere-apparire). Severino parla, in questo contesto, di « apparire trascendentale », ch'è un termine nuovo nella tradizione filosofica ove l'apparire è stato finora riservato al « fenomeno ».

c) « *Il destino della necessità* ». — Caposaldo della concezione del Severino è che « la verità dell'essere è il luogo della necessità », il principio sul quale già si articolava la SO ossia che « ogni parte è necessariamente unita al Tutto *così* che il suo accadimento od apparire è eterno come il Tutto ». Di qui l'esclusione categorica — sembra anzi che ciò sia lo scopo primario dell'opera di Severino, da cui dipendono le altre più vistose e

(22) Severino sembra sentire la realtà della difficoltà, cioè che la distinzione fra le due totalità (dell'apparire), ossia di una che non *(sic!)* può apparire (ma a cui compete di poter apparire) e dell'altra che appare (Cf. p. 110 nota 1). Non si tratta qui di un « diversivo » (rozzo e confuso) della *Diremtion* aristotelica di potenza e atto?

colorite negazioni (Dio, l'anima, la libertà, immortalità personale...) — della contingenza e della libertà dell'Io che Severino sembra identificare (23). Non c'è scampo: « La libertà appartiene all'essenza del nichilismo » (p. 19). Segue l'identificazione di libertà e contingenza: « In quanto indecisione *(epamfoterizein)* tra l'essere e il niente, l'ente in quanto ente è libertà » (p. 30) e spiega ossia conclude: « In quanto libero dall'essere e dal niente, l'ente è libero da ogni legame, libertà assoluta », la quale, in quanto esige lo sganciamento delle cose o dal nulla o dall' essere equivale *(sic!)* all'annientamento delle cose. Contingenza e libertà costituiscono l'alienazione essenziale della verità dell' essere cioè la negazione della verità dell'essere (p. 94).

Mentre oggi tutte le scienze naturali, soprattutto nel campo della microfisica e della microbiologia, hanno abbandonato il determinismo della fisica classica e si affidano a leggi di tipo probabilistico e altrettanto dicasi delle scienze umane, Severino propugna un determinismo assoluto come la monade di Leibniz senza finestre né porte, come la sostanza spinoziana (checché dica Severino in contrario) ch'è identità di sostanza e modi, di sostanza e attributi perché è inizialmente e costitutivamente identità di essenza e di esistenza. Inevitabile la concezione della libertà come « servitù » (DN 125), la negazione di libertà nel senso di fondamento della dignità della persona e pertanto della sua responsabilità di fronte al bene e al male. Cosa può rispondere Severino al continuo avanzare del male e della violenza? E se i killers, ribelli ad ogni legge e che considerano l'uomo una « cosa » come qualsiasi altra, gli uccidessero moglie, figli e parenti e amici...? Severino risponderebbe: « Io so che tutto questo, e il peggio che potrebbe ancora venire, è la conseguenza del nichilismo dell'Occidente, cristiano e non cristiano », ch'egli è venuto appunto a inchiodare alle sue responsabilità. Potrebbe rispondere, magari scrivere subito un libro su questo... Scrivere è facile, soprattutto quando si afferma che Tutto è eguale a Tutto e che tutto è eterno... ed eterno è perfino ogni evento, che anche lo « ... entrare ed uscire del tutto » non è un divenire. I libri del Severino, in continuo aumento, non sono che l'identico ritornello del Tutto (passi la metafora per questo suo gioco comico - tragico) sull' identica corda del destino della necessità.

Infatti ora nella ISO Severino intende sempre la SO come l'apparire dell'ente, il quale, come tale (d'accordo!), è impossi-

---

(23) Questa negazione è l'oggetto di tutto questo volume del 1980, il quale, con le sue quasi 600 pp., formerebbe (appena!) la prima parte della trattazione (Cf. Prefazione, p. 16).

bile che non sia. Cioè — continua — il Tutto è eterno, come Tutto e in ogni sua parte, anche la più piccola e irrilevante... sulla base che « ... l'originario è unito da un legame necessario al Tutto pieno dell'ente » (ISO 75) (24). E su questo l'accordo non è più possibile. Ancora in ISO fanno la comparsa in forma esplicita, come fattore nuovo, le « costanti » sia iposintattiche come persintattiche e metasintattiche destinate a proteggere (illuminare) la costante sintattica come « ... l'essere ente è la costante sintattica di ogni significato » (25). Le costanti sintattiche restano ovviamente dentro il « cerchio » dell'apparire, le altre fuori: ma se le sintattiche emergono, affermano l'essere... in quanto operano quelle che stanno fuori, cioè quelle che costituiscono quella parte del Tutto che non appare (poiché se apparisse, esso sarebbe nel cerchio), dove si fonda la necessità e come essa si costituisce? E queste stesse varianti ipo - per - e metasintattiche come attestano la loro appartenenza sia a quelle sintattiche, che sono nella luce del cerchio (del divenire...), sia al Tutto in quella parte (!) che « necessariamente » resta nascosta e perciò avvolta nella tenebra (è il *chaos* degli antichi?)?

Il mio congedo è sempre e ancora di attesa: in questi ultimi scritti (26) ho visto trapelare incertezze, oscillazioni *(epamfoterizein)*, tra il detto e quello che va ancora detto — o non piuttosto tra quello che è stato possibile dire e quello che non lo è? (Anche se Severino non può tollerare la categoria del « possibile », che annienterebbe il « destino della necessità »?). Mi limito a ripresentare, in forma più elementare, alcune riserve di fondo sulla idiosincrasia che Severino sembra mostrare quanto alle « differenze », che per chiunque abbia attraversato la « selva selvaggia ed aspra e forte » della filosofia, non può non aver causato timore e tremore (27). Si tratta dei termini fondamentali:

a) « Cosa » (è il semantema da cui parte Severino ed è già

---

(24) Ora in ISO Severino ricorre alla scappatoia hegeliana della « contraddizione dialettica », ch'era assente in SO; ma il ripiego non cambia nulla, anzi aggiunge difficoltà a difficoltà, soprattutto quella che la SO non ammette né « momenti » né « movimenti » di sorta. E poi, anzi prima di tutto, resta il problema dello *Anfang*, che sarebbe spostato in una regressione all'infinito.

(25) E' qui che si inserisce, mi sembra, il rapporto dialettico fra fenomenologia e logica (Cf. ISO 87): le uniche forme di riflessione accolte da Severino; un'accettazione di cui lui stesso sembra avvertire qua e là l'inconsistenza ossia una mutua repulsione come già accadde ad Hegel.

(26) Soprattutto in ISO (1979) e *Destino della necessità*, I (1980).

(27) L'espressione paolina (*Philipp.* 2, 12) ricorre anche sotto la penna di Severino.

un passo falso), ente, essere, essenza, esistenza... sono per S. sinonimi (28); ma « ente », secondo i grammatici, è un participio e perciò partecipa del nome (=contenuto) e del verbo (=atto): perché Severino lo dimentica? « Ente » dice proprio « aliquid quod habet esse in rerum natura » (Cf. *Risposta...*, p. 430 nota) a differenza del suo *esse*-copula cioè del pensare. Allora:

b) lo «essere» dell'ente ch'entra nel «cerchio» della verità-necessità, è per S. l'essere mentale cioè il mediante fra S e P, l'essere ch'è funzione attuante del pensiero come nei giudizi sintetici *a priori* di Kant. Checché egli dica, anche per lui come per l'immanenza moderna, l'essere è l'attualità del pensiero cioè del giudicare: è l'atto del giudicare.

c) S. Tommaso non si stanca di affermare che la prima apprensione intellettiva, ossia il cominciamento assoluto del pensare, è quella del plesso di *ens* ossia del reale concreto in atto come sostanza prima, l'emergenza della realtà materiale e spirituale. E si dice *ens* dallo *esse* nel significato suo principale che non è l'essenza ma l'*actus essendi*, così che l'essenza (la « cosa »: uomo, cavallo, albero...) è il soggetto come la sua potenza reale ricevente (29). Questo *esse* è l'atto di ogni atto poiché, per poter operare, anche per poter pensare e volere bisogna prima aver l'essere, il quale perciò s'impone come l'atto di tutti gli atti. Ma Severino, come il suo maestro, ha proceduto, per *oppositam viam*: con coerenza, a differenza di lui.

d) E' dal passo falso — e falso perché impossibile prima che incomprensibile — di partire dall'esse-esistentivo, predicativo derivato dall'identità scolastica di essenza-esistenza, che Severino riduce l'essere a relazione, nesso, connessione... mettendosi sulla

---

(28) Poiché la « cosa », semplice essenza possibile, può essere e *non* essere, ecco per Severino che il Nichilismo è l'essenza del pensiero occidentale. Ma si tratta di una *ignoratio elenchi*, anche per il pensiero greco, poiché l'ente *(tò ón)*, e non semplicemente l'essere *(tò einai)*, è l'oggetto della *philosophia prote*, che ha per primo significato la sostanza prima cioè il reale *in rerum natura*, e non il vero e il falso *(hòs alethés)*, e soprattutto le sostanze separate dalla materia e immobili (*Metaph.* VI, 1. 1026 a 10 cc.; XIII-XIV, spec. XIII, 9, 1086 *a* 21 ss.).

(29) Secondo Severino io avrei tentato, « aprioristicamente », di accostarlo a Spinoza (*Risposta...*, p. 428). Forse ha ragione, perché *a posteriori* cioè rileggendo gli scritti vecchi e nuovi di S. si vede ch'egli si è portato al di là di Gentile e di Bontadini cioè all'identità dinamica di essere-apparire a favore della coppia evanescente di apparire-scomparire. Quindi quello di S. è nichilismo all'ultima potenza.

scia dei maréchaliani e di non pochi heideggeriani: la sua tesi su Heidegger non è rimasta in lui senza effetto.

e) All'identificazione di essere e di pensiero, che sono invece, per il realismo, la dualità primaria e fondante, seguono le altre identificazioni: di particolare e universale, di soggetto e oggetto, di parte e Tutto, di principio e conseguenza, di essenza e di esistenza. Su tutte sovrasta, per le sue conseguenze distruttive in campo esistenziale, l'identificazione di intelletto e volontà, cioè la negazione più radicale della libertà radicale in cui finora mi sia imbattuto. E questo per far posto al dominio incontrastato della «necessità», come unico autentico destino dell'Occidente, che chiude ogni orizzonte alle differenze di qualità e quindi alla possibilità stessa del pensiero che, una volta entrato nel «cerchio», non può trascendere l'orizzonte dell'identità e deve «pareggiare tutte le erbe del prato» (30). Come la morte manzoniana, così anche questa morte del pensiero: malgrado la dichiarata, ripetuta e protestata e senz'altro sincera ed altrettanto inutile convinzione dell'acuto e ostinato autore. Per parte mia, disposto ad essere smentito, non sembra però possibile attendersi un cambiamento di rotta: questo suppone una coscienza diretta, oggi rara e sempre più difficile anche in campo realista, dell'autentica rivoluzione speculativa del realismo di Tommaso,

---

(30) Pertanto ciò conferma il giudizio della «continuità» di pensiero fra Bontadini e Severino (come, per intenderci, sul piano teologico, quella fra K. Rahner e H. Küng): perciò sorprende, né tuttora si riesce a capire (di qui il mio rifiuto ad entrare nella terna giudicante del Severino — Cf. al riguardo: *Risposta alla Chiesa*: EN 389, nota 3), perché l'autorità abbia riservato ai due discepoli (Severino, Küng) un trattamento diverso dai maestri (Bontadini, Rahner). E' vero che Bontadini si è mostrato incoerente, rifugiandosi nelle alte protezioni (come Rahner), dopo aver appiccato l'incendio: tanto più apprezzabile, proprio per questo il Severino, rimasto fedele al suo principio, ch'è quello stesso di Bontadini. Ma sembra che lo stesso Severino non abbia afferrato od apprezzato questa *Diremtion* ed ambedue continuano a scambiarsi complimenti.

Tuttavia S., tocca riconoscere, non si ferma ai complimenti, ma accusa Bontadini d'incoerenza poiché costui «...ammette la possibilità di capitolazione della propria fede. E' un fedele che non è fedele» (AT 168), per il quale la stessa «autorità carismatica (la Chiesa) si illude... di credere». E S. conclude piuttosto brutalmente: «Lascio all'"autorità carismatica" l'incombenza di far giungere, "al suo momento" il suo "giudizio" su questa affermazione di Bontadini» (*sic!*, p. 169). Bontadini, invece di accusare il colpo, intende continuare l'idillio: «Tenendo viva la memoria di questo principio (parmenideo) Severino ha dato un poderoso (*sic!*) contributo al mantenere in vita il pensiero speculativo» (*Nostalgia dell' eterno*, «Vita e Pensiero», 1979, 4, p. 33. Cf. anche pp. 37, 38. — A p. 39 Bontadini celebra il merito di S. di aver aperto la «... possibilità di dare appagamento razionale alla nostalgia dell'eterno»). S. non poteva aspettarsi un consenso più esplicito e quindi la conferma da parte dello stesso B. della «capitolazione della propria fede».

deviata da secoli (anche nella scuola tomistica) in quella scolastica che ha provocato, con la sua vuotaggine formale il « capovolgimento » del criterio di verità nel senso di identità reale di essenza ed esistenza cioè di contenuto e atto e del significato della libertà come spontaneità-necessità del pensare da parte del pensiero moderno.

C) *Domande senza risposte*

Sono domande semplici per la riflessione radicale, fuori di ogni polemica, come le « Romanze » per pianoforte di Mendelssohn-Bartholdy, sulle quali ci siamo esercitati da ragazzi, erano « senza parole », destinate al puro ascolto di stupito godimento.

1. *Il richiamo arcaico per la semantica originaria.* — Respinta con il neoidealismo, a differenza di Hegel legato all'antichità sia a Platone come ad Aristotele e a Proclo, ogni struttura del pensiero, S. pretende di fare ritorno al bivio arcaico della via del Giorno e della via della Notte, della presenza e dell'assenza, della luce e della tenebra, dell'essere e del non essere. *Tutte* le vie dell'essere, tentate dall'Occidente, sono state deviate nel (dal) non essere, che si è sprofondato nella Notte buia senza luna e senza stelle.

a) Come prologo riprendo un testo della Lettera di Fichte a Jacobi del 30 agosto 1795 contro ogni dilettantismo in filosofia, che mi colpì un quarto di secolo fa: « Noi cominciammo a filosofare per orgoglio, e fummo portati a perdere la nostra innocenza: abbiamo scoperto la nostra nudità e d'allora noi filosofiamo per la nostra salvezza » (31). Severino, invece, è sicuro di sé (beato lui!): se tutti finora hanno camminato nel sentiero della notte — ma si può vedere un sentiero nella notte? — lui ha trovato, dopo due millenni e mezzo di smarrimento, il sentiero del giorno e abbassando sempre più il tiro, già risoluto e deciso fin dall'U.C., ora da Venezia spara a zero su tutti. In questo episodio stravagante e inconsistente nella sua formu-

---

(31) « Wir fingen an philosophieren aus Uebermut, und brachten uns dadurch um unsere Unschuld; wird erblickten unsere Nacktheit und philosophieren seitdem aus Noth für unsere Erlösung » (*J. G. Fichte's Leben u. literarischer Briefwechsel*, hrsg. von seinem Sohne J. H. Fichte, Sulzbach 1831, Zweiter Theil, p. 182). Il testo sta come motto al volume per l'ordinariato: *Dall'essere all'esistente* (1957; II ed. Brescia 1965, p. 7).

lazione stessa, c'è un richiamo che va raccolto sia pure con le dovute riserve.

b) La dichiarazione che *tutto* il pensiero, in *tutti* i tempi, in *tutte* le forme, antiche e moderne, realiste e idealiste, teiste e atee, sia caduto sotto il denominatore comune di «nichilismo», riesce mortale per il Severino stesso più che per gli altri. E con chi potrà ormai comunicare, se tutti (idealisti e realisti, spiritualisti e materialisti ecc.) sono sprofondati nella notte del nulla? Nell'Inferno dantesco i dannati possono ancora parlare, ascoltare e rispondere, (e come!) e riescono a farsi capire benissimo dal Poeta. Qui invece tutti — non esclusi Heidegger e Bontadini e gli stessi Presocratici suoi maestri — parlano il linguaggio della Notte e del ... nulla e pertanto non solo non dicono né esprimono nulla per Severino ma neppure Severino può dire nulla ch'essi siano in grado di comprendere. Ma allora per chi scrive — e *quanto* scrive! — Severino? Se tutti, all'infuori di lui, siamo vittime del nichilismo di pensiero, dobbiamo rassegnarci anche al nichilismo di linguaggio come il Cratilo eracliteo (*Metaph.* IV, 5, 1010 a 12).

c) Il ritorno all'inizio dei Presocratici — di Anassimandro (32), Parmenide, Eraclito... che Severino ha ripreso da Heidegger, ricalcandolo — si presenta ambiguo. E' del tutto inverosimile, anzi va respinta in partenza, l'affinità del pensiero presocratico, che appena sta distaccandosi dall'alone del mito, col clima del pensiero moderno post-illuministico. Basti qualche osservazione presa da un maestro della filosofia e filologia classica: l'ambiguità è nella dichiarazione di Severino e dello stesso Heidegger secondo i quali già con Parmenide (e prima ancora con Anassimandro) inizia la deviazione o caduta dell'essere nel nulla. Di qui il passaggio al significato, centrale per Severino, di « necessità » del *catà tò chreón*, per eliminare insieme alla radice la doppia contingenza nella natura e la libertà nell'uomo. Il plesso del divenire, dell'essere e del passare, tuttavia, si tengono qui l'un l'altro, *catà tò chreòn*: « Chi volesse qui tradurre il *chreón* con "necessità" (33), farebbe violenza alla realtà e al

---

(32) Mi sembra che nelle citazioni del testo di Anassimandro (sullo *ápeiron* Simplic., *Phys.* 24, 13), Severino omette proprio la prima frase che lo contiene: « *A. archèn... éireke tòn ónton tò ápeiron* » (12 B 1; 89, 11-12).

(33) *Destino della necessità*, è infatti il titolo dell'ultimo scritto di Severino: un titolo di rapina sul piano non solo filologico, ma anche speculativo. Anche in Grecia il sorgere della filosofia è stato l'amore per la fondazione della libertà. (Cf.: Aristotele, *Metaph.* I, 2, 982 b 24-28).

linguaggio: invece il senso è: "... com'è [come si esige] nell'ordine" » (34). Il filosofo greco, checché sia del popolo che vive immerso nei miti, vive *davanti* alla natura, riflette sui suoi fenomeni e ne cerca le leggi in terra e in cielo per aprirsi un varco alla libertà, sia per il singolo (il saggio) come per la società (la *polis*). Pertanto il discorso di Severino in questo preteso fondamento di accusa del nichilismo, deve dirsi « senza situazione », personale e arbitrario.

Egli scrive con tutta sicurezza: « tò chreón è, qui, la necessità » nel senso forte (DN 14) e di qui il passaggio (si fa per dire!) al concetto di « destino » come coincidenza (hegeliana e gentiliana!) di necessità e libertà. Ma quale libertà? Tutto il DN mira alla negazione della libertà di scelta (Cf. spec. p. 505).

2. *Tensione insolubile d'immediatezza-mediazione.* — L'inciampo insormontabile del monismo (gnoseologico - metafisico moderno) è l'impossibilità di mantenere intatta la sua identità ossia la necessità di chiedere aiuto, dopo averlo respinto col dubbio, all'immediato, allo spurio... vale a dire di riprendersi dalla finestra ciò che aveva cacciato dalla porta. Così Spinoza, con la sua Sostanza, che ha bisogno di esplicarsi in Attributi e Modi, e così lo stesso Hegel con la dualità degli orizzonti di *Fenomenologia* e *Logica*, che ha messo in imbarazzo lo stesso Hegel (35) e minato alla base il suo principio capitale che « l' essenza della coscienza è l'autocoscienza » (36) — ch'è poi il principio dell'idealismo da Hegel, a Gentile, a Bontadini, a Severino.

a) E' noto che nella scuola hegeliana la controversia sui rapporti fra Fenomenologia e Logica non è stata mai risolta e non può essere risolta. Essa è il « residuo » insoluto dell'opposizione (appartenenza) di *doxa* e *episteme* dei Presocratici e di esperienza e pensiero in Kant e nei postkantiani. La posizione (insostenibile) di Hegel fu presa di mira, dopo la sua morte, dal suo collega a Berlino Adolfo Trendelenburg, insigne studioso e commentatore di Aristotele, il quale dimostrò che il « cominciamento puro » cioè senza presupposto, *(voraussetzunglos)* cioè un pensiero iniziale, indipendente dall'esperienza, non

(34) Cf. M. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955, p. 188.

(35) Infatti nel 1807, pubblicando la *Phänomenologie des Geistes*, considera questa come la « prima parte della scienza » (Cf. M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, in « Holzwege », Frankfurt a. M. 1950, p. 105 ss.: testo di Hegel, a p. 117 ss., il commento di Heidegger).

(36) Cf. *Enz. d. philos. Wiss.*, § 424; ed. Nicolin-Pöggeler, Hamburg 1959, p. 349.

solo è impossibile, ma lo stesso Hegel l'ha smentito con continui ricorsi all'esperienza (37). Pertanto una pura « scienza della logica » è impossibile, come invece pretende la « necessità » del sistema (metodo) hegeliano. Così Hegel è sorpreso con le mani nel sacco: Trendelenburg è pronto a dimostrarlo (p. 12 ss.).

La Logica [hegeliana] non vuol presupporre nulla che non sia il puro pensiero, nessuna intuizione esterna, nessuna immagine; ma possiede soltanto se stessa. Se non che fin dai primi passi del procedere hegeliano è « presupposto tacitamente *(stillschweigend)* il principio dell'intera intuizione sensibile, l'immagine del movimento *spaziale*. L'aiuto di quest'intuizione figurativa *(Gestalten-entwerfenden)* era stato tenuto nascosto, ma esso cooperava energicamente: ed una volta che fosse ammesso, allora esso avrebbe prodotto veicoli sensibili sempre nuovi senza i quali il puro pensiero non avrebbe potuto fare un passo ». Senza le figure che sorgono dall'esperienza, le figure logiche, i « prodotti del pensiero puro » *(die Erzeugnisse des reinen Denkens)* sarebbero meno che ombre vaganti. Chi è forte abbastanza da mantenere a rigore di termini la dialettica senza i presupposti del pensiero puro, chi cercasse realmente di procedere senza presupposti e puramente, vede subito ch'essa rimane immobile e che i suoi prodotti sono nati morti: "Poiché, infatti, è impossibile allo spirito umano compiere assolutamente la pretesa astrazione e svincolarsi dalla prima condizione della sua attività, dal movimento della fantasia progettante, poiché essa ritorna sempre appena si pensa di averla esclusa; può, con la sua corroborazione tacita, sorgere l'*apparire* (*« Schein »* — corsivo di T.), come se il pensiero puro producesse da sé *puri concetti*. Ma il pensiero puro vive soltanto del pensiero immaginoso e non puro. Se esso non riceve questo pane quotidiano, muore sul posto senza rimedio. Il rapporto indicato del cosiddetto pensiero puro all'attività fondamentale di ogni intuizione, è stato mostrato anzitutto all'inizio della Logica, nel divenire, e, per il movimento spaziale, è suggerito dalla « soglia » *(Schwelle)* quando esso entra, ma esso entra senza giustificazione in tutta la Logica. Entra specialmente dove il puro pensiero, che dovrebbe procedere soltanto da se stesso, genera le grandezze continue e

---

(37) A. Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegels System*, Zwei Streitschriften, F. A. Brokhaus, Leipzig 1843 (è la raccolta di due articoli pubblicati nella « Neue jenaische Allgemeine Literaturzeitung », April 1842 e Februar 1843). T. rimanda (p. 11) per uno studio più ampio alle sue *Logische Untersuchungen* del 1840. Questa critica, con esplicito richiamo al Tr., è espressamente accolta da Kierkegaard nella *Postilla* (Parte II). Contro la critica di Tr. si era invece subito schierato l'hegeliano G. A. Gabler (*Die Hegelsche Philosophie*, Beiträge zu ihrer richtigeren Beurtheilung und Würdigung, Berlin 1843).

discrete come le intensive ed estensive, l'attrazione e la repulsione, la pressione e l'urto del meccanismo e il processo della vita, dialetticamente senza tempo e spazio e nella forma dell'eternità! ». E conclude con ironia che «questo movimento spaziale è appreso come presupposto della Logica senza presupposti» (38). Il nichilismo dell'inizio hegeliano è un trucco come lo è (dicono!) il Ramadan dei mussulmani, che digiunano di giorno, ma si rifanno al calar del sole. Hegel e gli hegeliani (anche gli ultimi come Gentile, Bontadini, Severino...) mentre professano il pensiero puro mangiano volentieri cioè ricorrono all'esperienza di giorno e di notte.

Facciamo con Trendelenburg un secondo passo che ci avvicina di più alla posizione, d'ispirazione strettamente logica, di Severino. Consideriamo il mezzo *logico* impiegato dalla logica per passare (ottenere) dal puro essere all'Idea, dal vuoto senza presupposto alla pienezza *(Fülle)* del mondo razionale e precisamente di giungervi in tal modo ch'essa [la dialettica] genera frattanto da sé le figure *(Gestalten)* intermedie, come le stazioni del pensiero puro. E' noto che a questo compito sono impegnate la *negazione* e *l'identità*. Sono espressioni puramente logiche e pertanto esse si presentano come un'attività *logica* e da tutto ciò che sembra procedere da esse dànno il marchio di un *prodotto logico*. — Anzitutto c'è la *negazione*, l'impulso innato che spinge il puro pensiero di tappa in tappa. Il concetto prodotto si capovolge *(umschlägt)* mediante la sua propria natura nella sua negazione e con questo sorge il compito di pensare insieme il positivo e il suo negativo. Questo compito viene risolto con la produzione di un concetto che fa la mediazione e la conciliazione degli opposti. Così il cammino della dialettica è condizionato dalla negazione. Se non che l'esposizione [critica] precedente ha mostrato che la negazione ch'è stata applicata non è pura negazione logica che si rapporti come A e non-A (39), ma è opposizione contraria per generare il contrasto *(Gegensatz)*. Ma il *Contrarium* non tramonta nella pura contraddizione indeterminata, ma è piuttosto un altro positivo, il quale in modo concreto e limitato in se stesso, ha in sé la negazione di un altro soltanto come una relazione: di qui si vede che l'opposizione reale (la negazione [della] dialettica) (40) non si può

(38) « Diese räumliche Bewegung erschien als die Voraussetzung der voraussetzungslosen Logik » (p. 14).

(39) L'osservazione va tenuta presente per la ripresa della discussione con Severino.

(40) La parentesi quadra è nostra, per rendere più chiaro il senso della lingua italiana.

ottenere per via puramente logica. Se questo fosse fatto in generale si potrebbe mostrare [nei singoli casi] per i concetti più importanti del sistema (p. es. repulsione e attrazione, Tutto e forza, sostanza e causalità, natura e spirito) che la negatività sorpassa dovunque la sua natura logica e l'opposizione non dal puro pensiero, come si pretende, ma dall'intuizione recettiva, la quale condensa arbitrariamente *(willkürlich)* l'ampiezza indeterminata della negazione logica in una figura positiva e con questo la comprende e la mantiene.

Ora Trendelenburg passa all'analisi del semantema principale con cui la Logica hegeliana fa il suo reale inizio, il « divenire » *(Werden)*: « Il *divenire* è nella Logica di Hegel il primo atto *(That)* dell'identità in quanto l'essere e il nulla sono concepiti insieme. Il puro essere *(reines Sein)*, si dice, è l'essere vuoto *(leeres Sein)*, il nulla è l'essere vuoto, l'essere puro *(das reine Sein)*. L'uno è ciò ch'è l'altro. Ambedue sono identici, e così pensati sono il « divenire »: per nulla affatto perché da un' identità come questa, cioè statica, di essere vuoto e nulla, non può accadere nulla, a meno che non si *presuppongano* i processi dei fatti dell'*esperienza*. E Trendelenburg ricorda la frase di Hegel « ... che la filosofia deve succhiare il mondo dalle dita » (p. 17). Allora Hegel risolve il punto più critico del suo filosofare nel modo più acritico ed i suoi discepoli, malgrado polemiche e sforzi, non hanno saputo fare alcunché di meglio del maestro (41).

Il punto forte però rimaneva il ricorso alla fondazione della Logica proposta (pretesa!) nella Fenomenologia (pp. 23 ss. e 42 s.); ma a quest'ultimo tentativo di salvataggio Trendelenburg oppone il dilemma: « o essa è membro *(Glied)* del sistema, e allora essa è parte della filosofia dello spirito soggettivo, come Hegel stesso l'ha fatto nell'Enciclopedia; oppure essa è la propedeutica, l'educazione della coscienza dal punto di vista speculativo, ed allora essa precede il sistema ed ha soltanto il rapporto estrinseco di un'introduzione ». In ambedue le « proposte », la Fenomenologia non può essere assunta come fondamento del « sistema ».

b) Con Severino possiamo essere più concisi, poiché la « sostanza » della sua posizione ricade in quella hegeliana (genti-

---

(41) Trendelenburg a questo punto passa in rassegna, respingendole, le difese di Hegel da parte di J. Erdmann (*Grundriss der Logik und Metaphysik*, 1841; K. Werder, *Logik als Commentar und Ergänzung zu Hegel's Wissenschaft der Logik*, 1. Abt. Berlin 1841) e di Gabler già ricordato.

liana, bontadiniana...) dell'essere come pensiero e come pensare, nel senso di attuosità pura di presenza. La differenza è soltanto semantica: invece d'identificare il pensare l'identico con la libertà assoluta del Concetto o dell'atto, S. ha introdotto con un salto all'indietro il termine di « Destino della necessità: *catà tò chreón* » cioè ha messo il vino nuovo in un otre vecchio ed il risultato è stato quello del proverbio evangelico: l'otre si è spaccato ed il vino è andato perduto *(Mt.* 9, 17).

Severino ha fatto un notevole sforzo per sfuggire alla dissoluzione inevitabile dell'immanentismo moderno ma riconosce ancora che la sua è una delle forme più radicali e conseguenti. Egli distingue, nell'ultima opera, il «cerchio» (42) dell'apparire in tre momenti: 1. l'apparire non cominciante, che è perciò il *cerchio* non incominciante delle cose; 2. l'apparire cominciante delle cose della terra [che] appare in quanto entra nel *cerchio* non incominciante dell'apparire. Ed ora 3. la formula, che ha dovuto spezzare l'esigenza dell'identità formale del cominciamento: « Entrando nel cerchio non incominciante dell'apparire, l'apparire incominciante della totalità di ciò che incomincia ad apparire, incomincia ad apparire, ma quest'ultimo incominciare ad apparire è dunque lo *stesso* incominciare ad apparire della totalità di ciò che comincia ad apparire » (DN 119).

E' come il serpente, simbolo della medicina, che si morde la coda! Comunque qui è chiaro che anche Severino cade nel trabocchetto del dualismo hegeliano di Fenomenologia e Logica: « Le cose della *terra* incominciano ad apparire, cioè ad appartenere al *cerchio* dell'apparire. Il loro apparire, ossia la loro appartenenza al *cerchio* dell'apparire, incomincia ossia *esce dall'ombra* del non apparire ed *entra nel cerchio di luce* dell'apparire ». Segue un'affermazione di sorprendente audacia: « L'appartenenza delle cose della terra al *cerchio* dell'apparire non è il *cerchio* dell'apparire. Il *cerchio* dell'apparire è la totalità degli enti che appaiono, è l'apparire in quanto ha come contenuto tutto ciò che appare (ossia è l'apparire trascendentale) » (DN 140). In quanto l'apparire incominciante è apparire di *se stesso* (corsivo dell'Autore) resta escluso il *progressus in indefinitum* (così l'Autore). Ma non una caduta dell'identico, diciamo noi. Severino sembra rendersi conto di un simile *abracadabra* (43)

---

(42) Tutti i corsivi seguenti sono miei.

(43) Basti accennare alle espressioni ricorrenti, quali il « cominciare dell'eterno », la « eterna appartenenza della terra al cerchio di luce dell'apparire », il « *Tutto* (corsivo dell'Autore) ciò che entra nel cerchio dell'apparire è eterno... » (DN 141). Qui è implicita, fra l'altro, la negazione della libertà di scelta, ch'è svolta ampiamente più avanti e interpretata come « ... alienazione dell'agire » (DN 361 ss.). E' esigenza di copione.

e pensa di cavarsi d'impaccio richiamandosi alla « verità dell' incominciare » nel senso che segue: « *L'eterna appartenenza* della terra al cerchio dell'apparire e l'*inoltrarsi della terra* in questo cerchio non sono più inconciliabili, quando ci si mantiene nella verità dell'incominciare. L'eterno incomincia (l'eterno finisce). Solo l'eterno può incominciare e finire e [...] l'eterno è la terra » (DN 142). Severino continua (e continuerà nei prossimi scritti!) con una disinvoltura implacabile. Però qui abbiamo tre momenti: cerchio, divenire (incominciare-finire), eternità, ove il primo ed il terzo bloccano nell'immobilità parmenidea l'esigenza eraclitea del divenire. Heidegger ha tentato di conciliare Parmenide ed Eraclito nell'unità del Logo (Cf.: *Vorträge und Aufsätze*, pp. 207 ss., 231 ss); invece la prospettiva del Severino è in direzione opposta, com'è quella di un *divenire* ch'è apparire-scomparire, quale appartenenza eterna *(sic!)* nel cerchio eterno... Non c'è qui un abuso palmare della buona fede del lettore?

E per finire, ossia per concludere, osservo che per Severino tale apparire « non aggiunge nulla al Tutto dell'ente: nemmeno quell'ente che è lo stesso incominciante apparire dell'ente ». E si badi bene, per la coscienza ossessionante del principio d'identità: « L'incominciare ad apparire della terra è l'incominciare del suo non aver mai incominciato ad apparire, cioè del suo stare eternamente nell'apparire » (DN 143). Ma che senso ha allora, in questo stare eterno, il « cominciare »? Qui lo « apparire » dà la chiave di volta all'intero discorso — che procede all'infinito sia *a parte ante* come *a parte post*, checché ne dica Severino — e sussume in sé il vuoto sia del *Sein* come del *Werden* hegeliano: è l'identità la quale, standο ferma in se stessa (eterna), è detta accogliere cioè lascia entrare ed uscire ogni apparire. Chiaro?

c) Bisogna pertanto riconoscere ancora che anche Severino cade nell'ambiguità della tensione a vuoto di Fenomenologia e Logica (44): ciò ch'è inevitabile una volta che Severino risolve la

(44) Che è una controversia, mai interrotta nella scuola hegeliana, ed è strano che Severino non vi accenni. Un'opportuna messa a punto della questione, quale si presentava agli inizi del nostro secolo, si trova nel saggio di G. Gentile, *Origine e significato della logica di Hegel*, in « Riforma della dialettica hegeliana » (II ed. Messina 1923, p. 75 ss.). In esso si riconosce, d'accordo con l'hegeliano inglese J. B. Baillie, che solo con la *Fenomenologia* (1807) e la *Scienza della logica* (1812) Hegel si eleva all'idealismo assoluto ma non consente con lui nel considerar la Fenomenologia « parte del sistema » in quanto l'ulteriore elaborazione del sistema (dovuta, secondo Gentile, ad un approfondimento del kantismo da parte di Hegel) arriva all'unificazione compiuta del Soggettivo (Fenomenologia) e dell'Oggettivo (Logica) cioè « a risolvere la realtà nel pensiero » (p. 103).

metafisica nella logica e intende l'essere, ch'è l'atto dell'ente dal quale dipende ed al quale si riferisce il pensiero, come l'atto del giudizio (la *copula*) nel senso di atto del Tutto cioè come l'essenza dell'apparire del Tutto e delle sue parti. Questo conflitto, lasciato irrisolto da Hegel (come si è visto), riconosciuto da Gentile, coperto ora con un ombrello teologico dall'ultimo Bontadini, è esploso a chiare lettere nella recente Introduzione alla nuova edizione della SO (ISO). Diciamo anzitutto che, se il discorso hegeliano (nella critica di Trendelenburg) è un continuo susseguirsi d'immagini e metafore prese dall'esperienza sensibile, non lo è da meno il discorso severiniano ed il lettore ha avuto tutto l'agio di accorgersene. Già i termini-chiave come « ... terra, cerchio, sentiero, ombra, luce, l'inoltrarsi, l'entrare, l'uscire, notte-giorno, iride... » e non dimentichiamo il « bivio » con cui si apre DN, congiunto alla nuova figura dell'oscillare *(epamfoterízein)*, e la coppia decisiva di « comparire-scomparire » nel senso dell'opposto attuarsi dell'apparire, come il martellante « incominciare e il cessare », « l'ombra dell'apparire », ed anche il ricorso al « Tutto » eterno eppure sempre disposto ad accogliere e a lasciar scomparire ogni apparire... Tutti questi termini ed altri ancora, non meno legati all'intuizione sensibile, sono continuamente invocati per compiere il massacro totale non solo della metafisica, della teologia, della fede, ma anche dell'arte, della scienza, della tecnica e di quanto ha contribuito nell'Occidente a difendersi dalle calamità, a far uscire l'uomo dalle foreste, dalle capanne di fango, a liberarsi dalle malattie infettive, a costruire insomma il variopinto paesaggio della sua civiltà in virtù della vigorosa esigenza della logica dell'essere, a demolire tutto quanto ha finora costruito.

Ma torniamo al discorso principale, quello cioè della tensione fra fenomenologia e logica che ha costretto Severino — *bon gré, mal gré* — a porre l'assurdità del « divenire dell'eterno » per uscire dallo *hortus conclusus* dell'immobilità eterna dell'eterno, ch'è il Tutto. Il procedere di Severino in questo punto, che mi sembra nuovo e poco quadrare con l'impianto generale, è minuzioso e insistente come al solito. A noi interessa, nei riguardi della rottura del discorso con l'introduzione dell'oscillante qualità hegeliana di fenomenologia e logica, il lavoro di Sisifo, intrapreso dal Severino per salvare l'identità e pertanto la necessità, l'eternità, la totalità... (45). Egli inizia con l'« affermazione », come punto di partenza ovvio, che l'immediatezza logica è l'immediatezza

(45) Seguiamo ora: ISO, § 3: « L'immediatezza della struttura del dire », ove il titolo stesso è assai sorprendente ed, a nostro avviso, non allineato all'olimpica passione dell'identità di tutto l'impianto.

dell'identità-non contraddittorietà dell'ente *in quanto ente* (46) (corsivo dell'Autore), cioè di ogni ente, cioè della totalità dell' ente » (p. 26). Si può osservare ancora che per Severino ente è sinonimo di « essere », « cosa » e che « totalità » qui non può indicare la condensazione ontica (sinteticità, nella terminologia moderna), ma la rarefazione estrema dell'ente *genus generalissimum* nella linea dell'astrazione della scolastica decadente, in cui Severino è sprofondato fino al collo. L'immediatezza logica è la pura identità cioè che l'ente è l'ente, la cosa è cosa ecc. Senza mai dire o spiegare *che cosa* sia l'ente o cosa la cosa e perché (secondo lui!) ente e cosa s'identifichino e quali (e come) le cose formino la totalità: forse le cose della « terra », ma di quale parte della terra ed a quale livello di presenza e di conoscenza della terra? L'immediatezza logica sembra risolversi nel vuoto A = A: ma non intendo seguire il Severino in questa discussione formale. Osserviamo soltanto che se si vuole applicare l'immediatezza logica dell'ente (cosa) anche alla Totalità tocca allora presupporre l'identità di tutti i S e di tutti i P, « svuotati » di quanto li diversifica e li fa molteplici per (inoltrarsi =) essere promossi a Totalità. Severino non lo spiega ed io non lo so spiegare diversamente.

Ma qui viene (dovrebbe venire) in soccorso la novità della « immediatezza fenomenologica » (o F) che è presentata come « l'apparire dell'ente che appare *in quanto ente che appare*, cioè di ogni ente che appare, cioè della totalità dell'ente che appare ». Qui allora il « fenomenologico » indica (*supponit*, secondo la logica classica) l'apparire dell'ente nel campo dell'esperienza. Severino non lo dice, ma penso lo supponga. E prende ad esempio « questa lampadina accesa ». Ma anche qui il suo discorso o è pura tautologia o diventa senza senso. Infatti leggiamo: « L'identità — non contraddittorietà *di un certo* ente —, quindi, è necessaria non perché questo ente è *questo*, ma perché questo ente, come ogni altro ente, è ente. Altrimenti (si noti bene!) l'identità — non contraddittorietà di un cert'altro ente — non potrebbe essere necessaria ». E spiega con un giro lapalissiano: « E in relazione all'apparire della convenienza di una certa determinazione (ente) a una cert'altra determinazione — ad esempio in relazione all'apparire della convenienza dell'essere accesa a questa lampada —, questa convenienza è necessaria non perché questa determinazione che appare è *questa* determinazione (corsivo di Severino) che appare, ma perché questa determinazione che appare, come ogni altra determinazione che

(46) Vedremo subito che questo semantema è lasciato dal Severino nella più completa ambiguità.

appare (47), è *determinazione che appare* » (sempre corsivo di Severino). La ragione di questo è che « ...altrimenti, anche qui la convenienza di una determinazione ad una cert'altra determinazione che appare, non potrebbe essere necessaria » (p. 26) (48). La differenza allora è questa: « ... che l'immediato logico è l'identità non contraddittorietà *della totalità* dell'ente e che l'immediato fenomenologico è l'apparire *della totalità* nei nessi che appaiono » (p. 26 s.). Il discorso di Severino continua sulla stessa corda, quella cioè di fondare la verità sull'identità sia a livello logico (dove *può* essere pacifica), sia a livello fenomenologico (dove è invece contraddittoria).

Ci sembra infatti che l'introduzione della duplicità nell'immediato, ossia le due (!) immediatezze di L. immediatezza e di F. immediatezza (come le indica Severino), sia del tutto incoerente (49) e non giovi affatto al suo gioco dialettico, che deve in ogni caso, cioè in qualsiasi tipo di proposizione, risolversi nell'identità: altrimenti sfumerebbe il *catà tò chreón*, la necessità. Il punto critico però è come questa necessità si verifichi (s'imponga) nell'immediatezza fenomenologica, la quale, per definizione, include l'apparire, e non giunge all'essere, e si riferisce pertanto ai molti, ai cangianti, ai diversi... che si presentano nell'apparire per essere poi convogliati nel cerchio dell' unità statica del Tutto. Non è così? E se è così, la differenza fra le due immediatezze (F e L) è minima, anzi nulla. Anzitutto non possono entrare (« inoltrarsi ») nel cerchio se non in funzione dell'identità su cui si basa l'identità - non contraddittorietà dell'ente. Poi se è necessaria, com'è ovvio, la L-immediatezza perché assolutamente analitica, è *parimenti* (corsivo nostro) necessaria, lo dice lo stesso Severino, anche la F-immediatezza.

Qui però, al lettore comune (come il sottoscritto), non poche affermazioni sono tutt'altro che convincenti: a) L'immediatezza, ch'è detta L (logica), si riferisce (penso) all'essere dell'ente e dice assoluta e immutabile e totale identità del Tutto; ma allora non si comprende la vicinanza-identità di immediatezza e Tutto

---

(47) Qui è cancellata, non so perché, una virgola che, mi sembra, indispensabile al discorso.

(48) Suppongo: l'essere accesa per la lampada.

(49) L'ammette più avanti lo stesso Severino (ISO, f. 69), il quale parla di «aporia»: essa verrebbe tolta «dall'affermazione che la totalità dell'ente in quanto immutabile, non è la totalità dell'ente che appare e che appare come diveniente ». Ma se la totalità di F è necessaria, come afferma Severino, o essa è diversa dalla necessità di L, ed allora si rompe il cerchio della verità, oppure la necessità è identica in L e in F e cade ogni distinzione. Poi ci sarebbe da chiedere come si può concepire la totalità di F (dell'apparire) se non (nella prospettiva di Severino) come immobilità dell'apparire dell'apparire (!).

— a meno che non si ricorra al procliano *panta en pàsin*, che ha, però, una tutt'altra funzione speculativa (50). b) L'immediatezza, ch'è detta F (fenomenologica), si riferisce all'*apparire* cioè all'ente in quanto ente che appare: ma questo è ancora affermare l'identità dell'apparire con l'apparire, senza dire nulla della novità (fenomenologica appunto!) di F dell'apparire rispetto al Tutto dell'essere di L; senza spiegare come e perché tale novità « sopraggiunga » all'ente in quanto ente; senza dire o spiegare ancora perché, pur sopraggiungendo l'apparire all'ente (la F a L), tale novità (così intendo F) sia detta anch'essa Totalità e necessità. Qui il mio buio è completo. E qui finisco.

Ma, prima di concludere, devo rilevare un'ulteriore precisazione di Severino, quella che « ... la relazione di L e F » — ch'io non sono riuscito a vedere se non in forma di identità — è il termine usato di lì a poco dallo stesso Severino, che aggiunge: « ... la L - immediatezza, come immediatezza dell' identità dell' ente — è l'*unità* (corsivo nostro) di sé e della F - immediatezza ». L'esempio chiarificatore, messo fra parentesi, è ancora la lampada accesa: « E come il dire che questa lampada è accesa è, nella struttura originaria, dire che l'essere acceso è questa lampada, così dire che l'identità è presente è dire che la presenza è identità ». Severino dovrebbe tirare la conseguenza ch'è significante (vera) solo la tautologia pura e che Cratilo ha ragione di tacere sempre, anzi non dovrebbe poter entrare nel fiume neppure una volta né muovere neppure il dito (51)! Invece il discorso di Severino continua: « E tuttavia questa unità — prima ha detto "identità" — è la struttura originaria della Necessità solo in quanto anch'essa, che appartiene alla L - immediatezza dell'ente (è anzi l'espressione più concreta — sic! — di tale immediatezza) *appare* ossia è F - immediata; sì che la sintesi tra la L - immediatezza e F - immediatezza (52) non esiste soltanto nella forma della L-immediatezza, ma anche nella F-immediatezza » (p. 30). Ed ora, dopo aver parlato di identità, unità..., Severino introduce il termine di « sintesi » fra le due immediatezze. Dove sembra di comprendere (Severino non fa alcun riferimento critico-storico) che L è primaria e fondante mentre F è secondaria e fondata: non quindi un tentativo d'ispirazione classica od hegeliana ma un procedimento di rimando,

---

(50) Cf. Proclo, *Elem. Theol.*, Prop. 103 (Dodds 93, 12 ss. — Cf. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, p. 412 ss.)

(51) Cfr.: *Metaph.* IV, 5, 1010 a 11-5.

(52) Cioè la « conciliazione » *(Versöhnung)*, in gergo hegeliano, fra l'apparire ed essere, fra logica (L) e fenomenologia (F).

di circolo analitico (53); una ripetizione infinita dell'identità A = A, come lo stesso Severino, del resto, malgrado i molti abili formulari e i tortuosi espedienti verbali, in fondo ammette e propone.

CONCLUSIONE

1. Posso ripetere, a distanza di quasi tre lustri e dopo la quasi raddoppiata produzione severiniana ch'è passata dalla temperata produzione milanese in casa dell'U.C. all'esplosione atea veneziana — con AT, EN e soprattutto con la prima parte di DN —, che il fondo del pensiero non è mutato perché il fondamento è rimasto il medesimo: antimetafisico sotto l'aspetto teoretico, anticristiano anzi amorale e ateo (come già avevo indicato nel 1969) sotto l'aspetto etico-religioso.

2. Le recenti pubblicazioni, pertanto, del Severino non indicano alcun salto di qualità né un reale progresso di coerenza, bensì mostrano una più esplicita crudezza di linguaggio ed una compiacenza d'irrisione verso la trascendenza e i valori del Cristianesimo, punte giustificate ma residui ossia cascami del precedente illuminismo.

3. Severino ha dichiarato, nella « Risposta alla Chiesa », di essere fuori dell'opposizione di realismo-idealismo, di trascendenza ed immanenza, ed ha reagito alla mia indicazione d'immanentismo radicale, ma questa è stata confermata (fra l'altro) proprio dai recenti plausi (1979) avuti dal Bontadini. Quanto alle cose mie, a cui spesso allude la « Risposta alla Chiesa », sembra non vada aldilà della *Introduzione all'ateismo moderno*, mentre ignora la produzione metafisica specifica, specialmente l'*opus lovaniense* di « Partecipazione e causalità » (1960).

Al tirar delle somme — e forse questa conclusione potrà sorprendere — la posizione traumatica di S. si può considerare una lezione di coerenza salutare: la giovane filosofia italiana farebbe bene ad afferrarne il significato e a trarne incitamento per la riflessione essenziale. Sono convinto (e non lo dico per la prima volta ma lo ripeto da più di trent'anni) che non si può far ritorno alle dittature ideologiche dei « sistemi », né a quelli della scolastica eclettica e litigiosa di astrazioni formali né a quelli dell'immanentismo moderno e tanto meno al « com-

---

(53) Ed inutili ci sembrano allora i virtuosismi per istituire una « dialettica » fra L e F (p. 34 ss.).

promesso » della neoscolastica milanese di realismo-idealismo. Il compromesso esprime l'indifferenza per la verità e prepara — ed è già sotto i nostri occhi — il capestro e la fossa della libertà. Tocca innalzarsi al « dialogo » con i pensatori essenziali per circuire il logo dell'essere ed impegnarsi nel rischio della libertà. Così:

1. « E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: che cosa è l'ente? » (*Metaph.* VII, I, 1028 b 2 s., trad. Reale), come richiama Heidegger (54).

2. « L'essenza della verità è la libertà » nello « stare aperto dell'uomo all'essere », ch'è il principio ispiratore di Heidegger per il quale (come subito aggiunge) « la libertà è una proprietà dell'uomo e ciò che sia l'uomo, ognun lo sa » (55). Davvero? Penso che, fra gli assiomi di Aristotele e di Heidegger s'imponga la parsimonia esigente degli interrogativi di Kant:

3. « I. *Cosa posso sapere?* II. *Cosa devo fare?* III. *Cosa mi è lecito sperare?* » (*Kr.d.r. Vernunft*, Methodenlehre; Cassirer IV, 540). Ma nella « Logica », pubblicata dallo Jäsche, ancor vivo Kant, seguiva a conclusione dell'interrogazione: « IV. *Cos' è l'uomo?* » (Cassirer VIII, 343).

Pertanto — è il punto di arrivo delle precedenti riflessioni — una volta che si riconosca come si deve, e lo riconosce a suo modo anche Severino, la deviazione essenzialistica in cui è finita non solo la metafisica occidentale ma la stessa filosofia moderna dell'immanenza, il compito del pensiero nel futuro deve essere quello di penetrare l'esigenza autentica di quella proclamata immanenza traendola dentro il problema essenziale del pensiero, ch'è la fondazione dell'ente nell'atto di essere (*esse, actus essendi*) e del finito nell'Infinito: chiarendo così i principi della « metafisica dell'Atto », non come una figura culturale isolata, ma come la sostanza perenne dell'umano filosofare in cui si dileguano le manchevolezze e le deviazioni dei sistemi. Ed è al tomismo essenziale, ripensato e rinnovato all'interno dell'esigenza della libertà dello spirito, che si addice tale unificazione dell'umana coscienza, dai frammenti del suo divenire storico, nella sua struttura teoretica universale.

---

(54) M. Heidegger, *Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen 1956, p. 38.

(55) M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*[3], Frankfurt a. M. 1949, p. 12 s.